# الفصل الثاني

## كيف ظهرت الوهابية؟

### مقدمة

بما أنّ الموضوع يفرض إعادة طرح السؤال الأول عن تاريخ الحركة الوهابية وتاريخ الدولة السعودية، كما نراه على الأقل، فإنه يقتضي أن نبدأ معه من أصله ومنشئه، وكما ترويه لنا المصادر المحلية. حيث صار من المعروف، تبعاً لما تقوله هذه المصادر، أنّ الدولة السعودية الأولى قامت على أساس من الاتفاق الشهير الذي تمّ بين محمد بن سعود، أمير الدرعية، وبين الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وذلك في العام ١١٥٧هـ/ ١٧٤٥م[١]، وهو الاتفاق الذي أصبح يعرف لاحقاً بـ «وثيقة الدرعية». وأنا أستخدم كلمة «وثيقة» هنا على سبيل المجاز، لأن الاتفاق في الحقيقة لم يدون كتابياً[٢]. المهم أنه ابتداءً من ذلك التاريخ وحتى الآن يمتدّ عمر الدولة السعودية، كما أشرت، مع الانقطاعين اللذين عرفتهما

---

(١) حسين بن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (بومباي، الهند: [د. ن.]، ١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م)، ص ٤. أما عثمان بن بشر فيرى أن لقاء الدرعية كان في عام ١١٥٨هـ. انظر: عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، ٢ ج، ط ٤ (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٤٧.

(٢) هذا لم يمنع كلاً من ابن غنام وابن بشر من تدوين بعض مما تمّ الاتفاق عليه وربما على الجزء الأهم منه في الدرعية، كما وصل إليهما عن طريق الرواية الشفهية. ولم يذكر أي منهما المصدر الذي اعتمد عليه في روايته، والأكيد أنّ عدم تدوين الاتفاق، كان السبب الأهم وراء اختلاف رواية هذين المؤرّخين.

في القرن ١٣هـ/١٩م، لمئتين وست وسبعين سنة وفقاً لحساب التاريخ الهجري الذي تأخذ به الدولة الآن، أو مئتين وثمان وستين سنة وفقاً لحساب التاريخ الميلادي. وهذه فترة زمنية طويلة غنية بما شهدته من أحداث، وبما تمخضت عنه من تحولات اجتماعية وسياسية كبيرة. وبمقارنة ذلك مع ما كتب من تاريخ هذه الدولة وما كتب عن تاريخها من دراسات وأبحاث نجد أنه لا يزال أقل بكثير مما يكتنزه عمرها الزمني. وإذا أخذنا في الاعتبار أن تاريخ الدولة السعودية هو في مبتدئه وفي منتهاه جزء لا يتجزأ من التاريخ الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية، وبشكل خاص تاريخ الجزء الأوسط منها (نجد) حيث ولدت هذه الدولة، تتضح بدرجة يصعب تبريرها ضآلة العلاقة بين التاريخين من الناحيتين الاجتماعية والسياسية. لا أقصد بذلك حجم ما يحتوي عليه تاريخ الدولة من معلومات وأحداث وأفراد أو جماعات وأماكن وأفكار كان لها دور مهم يستحق التسجيل، ولو أنّ هذا لا يزال بالمقاييس الحديثة أقل من المتوقَّع بكثير. من المستحيل تقريباً أن يستوفي التاريخ المكتوب أدوار الأفراد كلهم، وكل تفاصيل ما حصل من أحداث ونشأ من علاقات ومصالح واستقام من مؤسسات. لكن حتى بهذا المعنى، يظل ما كتب عن تاريخ الدولة السعودية، خاصة عن مرحلتها الأولى، يعاني نقصاً معلوماتياً كبيراً، ومن أوجه عديدة.

التاريخ الاقتصادي، مثلاً، لمرحلة ما قبل الدولة وما بعد قيامها، خاصة النشاط التجاري الداخلي والإقليمي والغنائم والزكوات وملكيّة العقارات وتداولها، والإنتاج الزراعي، وغير ذلك، لا يزال غير معروف عنه إلا النزر اليسير. ربما أن الموضوعات أو المجالات الأخرى أفضل حالاً، مثل التاريخ الثقافي بما في ذلك القيم والعادات المتعلّقة بالمعتقدات الدينية والعبادات والعلاقات الاجتماعية والمتعلّقة كذلك بالملبس والمأكل والزواج والترفيه، إلى جانب النواحي الفنية مثل: الشعر والغناء والرقص والقصص. لكن حتى هذه لا تزال تعاني قصوراً كبيراً أيضاً. ما هو متوفر عن أحد هذه الجوانب أكثر مما هو متوفر عن غيره، لكن ليس بالحجم الذي يقلّل من حقيقة أن معلوماتنا عن تلك المرحلة بشكل عام تظلّ محدودة بشكل كبير بسبب قلّة المصادر، وقلّة الدراسات المعنيّة بتلك المرحلة من تاريخ الدولة. هناك جانب مهم من

هذا التاريخ حظي بشيء من الاهتمام والتسجيل، وهو حركة القبائل المستمرة، وتحديداً هجراتها واستقرارها. لكن حتى هذا لا يزال في حاجة ماسة إلى جهود أكبر، ومناهج تاريخية واجتماعية أحدث لتقصّي كل ما هو متوفر عنها في المصادر المحلية وغير المحلّية، وذلك لمعرفة طبيعة هذه الهجرات ومواقيتها واتجاهاتها، وكل ما يتعلق بها من تفاصيل قدر الإمكان. لا تنبع أهمية ذلك من مجرد التوثيق لحقبة تاريخية مهمة فحسب، بل من العلاقة الوثيقة بين ظاهرة هجرات القبائل واستقرارها، التي عرفت بها الجزيرة العربية لقرون خلت، وبين نشوء المدن والحواضر في نجد وبقية أنحاء الجزيرة، ثم قيام الدولة بعد ذلك، وهذا ما تحاول هذه الدراسة المساهمة فيه.

إلى جانب النقص المعلوماتي، هناك معلم آخر وأكثر خطورة، وهو مركز اهتمامنا، هو القصور المنهجي الذي تعانيه أغلب الأبحاث في تاريخ الحركة الوهابية، وتبعاً لذلك، تاريخ الدولة السعودية في مرحلتها الأولى. وتتمثّل خطورة هذا المنهج في الفرضية التي يُستند إليها في تفسير ظهور الحركة ونشأة الدولة، **واعتبار أنّ هذه الفرضية هي** حجر الزاوية لفهم تاريخ الحركة والدولة معاً. تقول هذه الفرضية أنّ ظهور الحركة يعود بشكل أساس، وقبل أيّ عامل آخر، إلى تفشّي الشرك بأنواعه ودرجاته كلها في نجد طوال المدة التي سبقت ولادة الوهابية. وهذا الأمر يحتاج منا إلى بعض التوقف عنده لمراجعته والتفكير في ماهيته. فالأخذ بالظاهرة الدينية للشرك على أنها العامل الأهم لتفسير حدث كان بمثابة المقدّمة لنشأة دولة بحجم الدولة السعودية وأهميتها، ينتهي في الأخير إلى إخضاع التاريخ السياسي لتفسير ديني صرف. وعدا أنّ هذا يفسر حدثاً تاريخياً كبيراً بعامل محدود وأقل شأناً، إلا أنه يعاني إشكاليةً أكبر، وهي أنّ مثل هذا التفسير يستبعد الجانبين الاجتماعي والسياسي لتاريخ الوهابية أو على الأقل يهمشهما، وتبعاً لذلك تاريخ الدولة. ونتيجة لهذا الاستبعاد تصبح العلاقة بين تاريخي الدين والدولة علاقة معكوسة، أو عكس ما هي عليه في الواقع. وذلك لأنّ تاريخ الدين في هذا التفسير يتحوّل ليصبح هو الإطار الأشمل، ومن ثَمّ بدلاً من أن تكون الوهابية جزءاً من حركة المجتمع ومن عملية تشكّل الدولة تصبح الدولة بتاريخها جزءاً من تاريخ ديني هو الذي أفرز الحركة بمعزل

عن العوامل الأخرى كلها المحيطة به. وهذا على الرغم من أنّه من الحقائق المسلّم بها أن الدين جزء من ثقافة المجتمع، وليس العكس، وكذلك تاريخ الحركة جزء من تاريخ المجتمع يؤثر في ما فيه من عوامل وظروف ومعطيات كما يتأثّر بها. وبالتالي فإنّ النظر إلى تاريخي الحركة والدولة على أساس من فرضية الشرك، يقلب الواقع الاجتماعي التاريخي رأساً على عقب؛ حيث يأخذ التاريخ الديني مكان التاريخ السياسي للدولة والمجتمع معاً. وبمقتضى ذلك يصبح التاريخ الديني مستقلاً بذاته، من دون إطار حاكم ينتمي إليه ويتحرك في داخله. لأنه وفقاً لفرضية الشرك، فإنّ تاريخ الدولة يتماهى مع التاريخ الديني الذي هو بطبيعته مثالي طهوري غير خاضع لنواميس الاجتماع والتاريخ وبعيد عن مقتضيات المصالح السياسية وتوازناتها. ومن ثَمّ يحضر في هذه الفرضية تاريخ الدين أو العقيدة ويتراجع تاريخ الدولة، بل لا يكون لتاريخها من معنى إلا بقدر ما تستمدّه وتهتدي به من الدين، ولا يكون لدورها من مبرر إلا عندما يستند إلى الدين أيضاً. وغني عن القول إنّ هذه مجادلة منفصلة عن الواقع وتتصادم مع طبيعة الأشياء، بما في ذلك طبيعتا المجتمع والدولة وطبيعة علاقة الدين بالدولة والمجتمع.

إذا كان هناك ارتباط تاريخي وسياسي وثيق بين قيام الدولة السعودية وظهور الحركة الوهابية في منتصف القرن ١٢هـ/١٨م، فإنّ الترجمة المباشرة لذلك هي أنّ هذه العلاقة كانت بين حركة دينية من **ناحية** ونشأة دولة من **ناحية أخرى**. وأن ترتبط حركة دينية بنشأة دولة يعني أن بين الاثنين علاقة سببية، وهذه العلاقة تؤكد أن هناك جذراً سياسياً للحركة؛ والدولة هي في أصلها وفصلها مؤسسة اجتماعية سياسية. ومن ثَمّ فالسؤال الذي ينهض مباشرة أمام هذه الملاحظة وينبغي الانطلاق منه هو: أين تكمن جذور كل من الحركة والدولة في هذه الحالة؟ هل تكمن في العوامل والمعطيات الدينية؟ أم السياسية؟ أم في كلتيهما معاً؟ صحيح أنّ الملاحظات الأولية من تاريخ الحركة والدولة تشير إلى قوة العلاقة بينهما ومتانتها، لكنّها تشير إلى ما هو أكثر من ذلك؛ فإذا كانت الدولة السعودية في مرحلتها الأولى هي أول دولة مركزية توحّد أغلب أنحاء الجزيرة العربية بعد دولة الخلافة الراشدة في صدر الإسلام، فإنّ أول من طرح فكرة هذه الدولة لم يكن من بين أمراء المدن المستقلة،

ومن بينها الدرعية، المدينة التي ستكون عاصمة الدولة في ما بعد. أول من طرح الفكرة كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مؤسس الحركة. يضاف إلى ذلك أنّ ظهور الحركة سبق قيام الدولة بما لا يقل عن سبع سنوات[٣]، وهو ما يؤكد أسبقية الحركة ودورها من الناحية الزمنية بالنسبة إلى قيام الدولة. الملاحظة الأخيرة أن مؤسس الحركة، ابن عبد الوهاب، أدّى دوراً مركزياً في إقامة هذه الدولة. فما الذي تقوله هذه الملاحظات الأولية عن الحركة وجذورها الأولى؟ تقول إن فكرة الدولة جاءت من داخل الفكر الديني ولم تأت من داخل مجتمع النخبة السياسية. هذا لا يعني أنّ أصل الفكرة ديني، وبالتالي لا يعني أن الجذر الأول للوهابية كان جذراً دينياً أيضاً. وإنما يعني إن ما حصل هو انعكاس لحقيقة الواقع الاجتماعي، وهو أنّ النخبة الدينية كانت تمتلك فكراً دينياً، وتستند في ذلك إلى تراث إسلامي عميق تراكم عبر قرون طويلة من الزمن. يحتوي هذا التراث على فكر متنوع وأصيل في مجالات الفقه والسياسة واللغة وعلوم القرآن والتوحيد. وفي المقابل لم تكن النخبة السياسية تمتلك فكراً سياسياً تستند إليه وتتميز به كما هو حال النخبة الدينية، بل يبدو أن أغلبية هذه النخبة لم تكن تمتلك أكثر من تعليم بدائي بسيط، مع أنّ هذا لا يمنع من امتلاك المهارة والخيال السياسيين. والأهم من ذلك أنّ الخيال السياسي لأمراء المدن كان محدوداً، ولذلك بقيت مصالحهم السياسية محدودة بحدود إمارة المدينة التي يحكمونها. مهما يكن، كانت النخبة السياسية تستند في حكمها للمدينة إلى آليات سلطة تقليدية متوارَثة مستمَدَّة من العائلة والتي ورثت بدورها بعضاً منها عن القبيلة. فرؤساء المدن أو أمراؤها يأتون عادة من عائلات توارثت هذه المكانة، كما سنرى، وأصبح هذا الإرث مصدرَ سلطة بحد ذاته ومعترفاً به اجتماعياً. وأبرز آليات هذه السلطة كانت القوة إلى جانب الأيديولوجيا القبليّة لمجتمع عائلات الحاضرة النجدية. وهذه الأيديولوجيا، المتمثّلة في فكرة النسب والانتماء القبلي هي أساس التراتبية في ذلك المجتمع.

(٣) هناك اختلاف واضح بين المؤرّخين حول السنة التي عاد فيها الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى حريملاء من رحلته، البلدة التي بدأ منها دعوته. انظر مناقشة هذه المسألة في: عبد الله الصالح العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره** (الرياض: دار العلوم، ١٩٧٩)، ص ٤٣ ـ ٤٥.

وقد ورثها مجتمع الحاضرة من القبيلة بعد أن تصدّعت الأخيرة، وتحوّلت إلى عائلات متناثرة في أنحاء نجد.

من الواضح أنّ الملاحظات السابقة لا تقول إن الوهابية لم تكن حركة دينية، بل على العكس، هي تؤكد ذلك. لكنها تضيف إلى ذلك شيئاً مهماً وهو **أولاً** أن الوهابية كانت تحمل معها مشروعاً سياسياً. ولهذا لا بد من أنها خضعت للمعطيات والشروط السياسية التي يقتضيها ذلك المشروع. وتقول **ثانياً** إن الوهابية بظهورها على مسرح الأحداث قبل الدولة وبكون مؤسسها أول من طرح فكرة الدولة وكون دوره، وتبعاً لذلك دور الحركة، كان مركزياً في إقامة الدولة، كل ذلك يشير بوضوح إلى أنّ الوهابية بمثل هذا الدور الذي أدّته كانت جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الدولة، وبالتالي من عملية سياسية ـ تاريخية واسعة ومتصلة في وسط الجزيرة العربية (نجد) انتهت بقيام هذه الدولة.

أمام هذه الملاحظات الأولية والاستنتاجات المترتبة عليها، تبرز علامة استفهام كبيرة حول مصداقية فرضية الشرك، خاصة أنها تختزل طبيعة الحركة في جانبها الديني، وتقصر جذورها التاريخية على العوامل الدينية. وفي هذا تجاهل لحقيقة أنّ الدين هو عامل ثقافي في الأخير، ولا يكتسب فعاليته في حركة المجتمع إلا من خلال انتظامه في شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية. وأنه خارج هذه الشبكة لا معنى له أصلاً. وعلى الرغم من ذلك تهيمن هذه الفرضيّة على أغلب الدراسات عن الوهابية وعن الدولة السعودية، وتجعل تاريخ الدولة ليس أكثر من أنه واجهة لتاريخ ديني. وهذا تحديداً ما تنطوي عليه فرضية الشرك، وذلك من حيث إنّها تقصر دور الوهابية حصراً في كونها دعوة إصلاح ديني، جاءت لإصلاح الحالة الدينية والعودة بها إلى جادة العقيدة الصحيحة أو جادة أهل السنة والجماعة، وأن الدولة بهذا المفهوم لم تكن أكثر من أداة لتحقيق هذا الهدف الديني، أي إن الفرضية تلغي في الواقع تاريخ الدولة وفكرتها من أساسها، أو في أقله تحيّد المضمون السياسي لها. لكن فرضية الشرك تنطوي على إشكالية تاريخية أكبر، وهي أنها تجعل تاريخ الدولة ملحقاً بتاريخ الحركة، في حين أن الأمر على العكس من ذلك تماماً. وأصحاب هذه الفرضية يفعلون ذلك استناداً إلى فرضية ظلّت مجرد فرضية مسبقة لم تتحقق لها البرهنة العلمية

على مصداقيتها. ولذلك ظل السؤال الذي كان يفترض أن تجيب عنه هذه الفرضية قائماً: هل كان الشرك متفشياً على نطاق واسع في نجد قبل ظهور الوهابية؟ هل كان واقع مجتمع الحاضرة النجدية قبل الوهابية يؤيد هذا الافتراض؟ هذا سؤال مركزي. لأنه إذا كان واقع الحالة الدينية في نجد لا يؤيد ذلك، فإنّ الأساس الذي تستند إليه الفرضية ينهار تماماً، وتصبح فرضية مغلوطة من أساسها.

انطلاقاً من ذلك، يصبح من المبرّر القول إن الكتابة عن ظهور الوهابية وعن نشأة الدولة السعودية وتاريخها لا تزال حاجة علمية وتاريخية ملحة. وهي حاجة تقتضي أولاً، وقبل أي شيء آخر، إعادة النظر في تاريخ الحركة الوهابية كما هو عليه الآن، وتحديداً في العوامل التي يقال إنها كانت وراء ظهورها، وطبيعة الدور الذي اضطلعت به على أساس علاقتها بقيام الدولة. هل كان هذا الدور مجرد دور ديني؟ أو كان دوراً دينياً في إطار سياسي؟ وهذا بدوره يجب أن يفضي إلى إعادة النظر أيضاً في تاريخ الدولة، وما إذا كان الشرك هو العامل الأهم الذي استدعى ظهور الوهابية؟ ومن ثَمّ قيام الدولة؟ هل كانت الحركة جزءاً من تاريخ الدولة، الذي يمثل بدوره امتداداً لتاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه الحركة والدولة معاً؟ أم أنّ الأمر كان على العكس من ذلك، بحيث كانت الدولة جزءاً من تاريخ الحركة؟ ثم ماذا عن مسلّمة أنّ الدولة في جوهرها مؤسسة اجتماعية سياسية؟ ألا يفضي إلحاقها بالتاريخ الديني إلى نزع هذه الطبيعة السياسية عنها، وبالتالي إلغاء تاريخها الاجتماعي والسياسي، لتصبح بعد ذلك شيئاً مغايراً لما هي عليه في حقيقتها؟ ما تضمره هذه الأسئلة هو أن استبعاد الجانب السياسي من تاريخ الوهابية، وتغليب الطابع الديني لهذا التاريخ على حساب الجوانب الأخرى، ثمّ سحب ذلك على تاريخ الدولة وعلى دورها هو نوع من التجديف، لا يصطدم مع المنهج العلمي والمغاير لناموس التاريخ ولطبيعتي الدولة والمجتمع فحسب، بل مع تاريخ الدولة السعودية نفسها منذ بدايته وحتى أيامنا هذه. إن إعادة النظر في تاريخ الوهابية تقتضي إعادته في المنظور الديني الذي هيمن على تفسير تاريخ الحركة، وبالتالي على تاريخ الدولة، خاصة في روايته الرسمية. وهذا تحديداً ما سوف نحاول أن نقوم به في هذا الكتاب.

## تضخيم البعد الديني

الوجه الآخر للقصور الذي تعانيه الدراسات عن تاريخ الدولة السعودية، هو هذا الاهتمام المبالغ فيه بالتركيز على الجانب أو البعد الديني، وإقصاء البعدين الاجتماعي والسياسي لتاريخ الدولة، وذلك بهدف تأكيد جذرها الديني الذي يقال إنها انبثقت منه. هناك، كما رأينا، تكامل لا يمكن تفادي ملاحظته بين هذين الإقصائين: إقصاء التاريخ السابق على الحركة والدولة يترك المجال مفتوحاً أمام التركيز على الجانب الديني لتاريخ قيام الدولة. وهذا التركيز يتطلّب بدوره استبعاد التاريخ السابق؛ لأنّه ليس في هذا التاريخ وهذا التركيز ما يفضي مباشرة إلى إقصاء الطبيعة الاجتماعية والسياسية للدولة.

يبدو، وهذا غريب، أن الهدف من الإقصاء المزدوج هو البرهنة على ما ليس في حاجة إلى برهان، وهو الهوية الإسلامية للدولة. فحضور الدين في تاريخ الدولة السعودية باذخ وهو من المسلّمات المجمع عليها. ومجتمع الحاضرة النجدية الذي ولدت فيه الدولة وقبله مجتمع الحجاز، كما بقية مناطق الجزيرة العربية، كل ذلك كان أول مجتمع مُسلم في التاريخ. ثم إن تبني الدولة لدعوة إسلامية هو حقيقة من حقائق تاريخها. تأتي بعد ذلك حقيقة أنّ الدولة السعودية تتّخذ من الشريعة الإسلامية قانوناً أساسياً لها. هذه حقائق تؤكد هوية الدولة، إلا أنها تختلف عن تفسير نشأتها. يبدو أنّ التركيز المبالَغ فيه على البعد الديني المترافق مع تهميش الأبعاد الأخرى لتاريخ الدولة، يفترض أنّ هوية الدولة الإسلامية تقتضي أن تكون جذورها أو أسباب نشأتها ذات طبيعة دينية أيضاً. وهذا افتراض فاسد وذلك لسبب بسيط وهو أنّه يتضمن أنّ التفسير العلمي لنشأة الدولة والبحث عن عوامل غير دينية (اجتماعية وسياسية) وراء نشأتها يتعارض مع دين الدولة، وبالتالي يتعارض مع هويتها. وهذا أمر لا يستقيم لا مع الحقيقة التاريخية لهوية الدولة ولا مع الدين الإسلامي تحديداً ولا مع المنهج العلمي كذلك.

نعود إلى الموضوع لمزيد من التفصيل؛ المقصود بالجذر الديني للدولة هنا هو ما تمت الإشارة إليه من قبل وهو تفشّي الشرك في نجد،

والزعم أنّه وصل في القرن ١٢هـ/١٨م إلى درجة أصبح عندها المجتمع النجدي على حافة النكوص إلى حالة الجاهلية الأولى. وأول من قال بهذا الرأي كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب وقد أفصح عن هذا الرأي منذ الأيام الأولى لدعوته؛ ففي لقائه الأول مع محمد بن سعود خاطب الشيخ أمير الدرعية بقوله: «وأنت ترى نجدا كلها وأقطارها أطبقت على الشرك، والجهل، والفرقة، والإختلاف [الاختلاف]، . . .»[٤] كانت هذه أول إشارة أو أنّها على الأقل من بين الإشارات الأولى التي ترد في المصادر، ويؤكّد فيها الشيخ بشكل مباشر أنّ الشرك كان منتشراً في نجد مع بداية دعوته. وكما هو واضح، فإنّ هذه الإشارة تتّسم بالتعميم، وتفتقر إلى أي تفصيل يدعم ما تشير إليه. في بعض رسائله الشخصية يشير الشيخ أكثر من مرة إلى ما يؤكد الشيء نفسه، وبشكل مباشر أيضاً، لكنها إشارات قليلة وتتسم إلى جانب أنها مقتضبة بشيء من الغموض[٥]. ما عدا ذلك،

---

(٤) ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢.

(٥) ربما أن أبرز وأوضح الأمثلة على ذلك رسالته إلى عبد الوهاب بن عيسى، ابن قاضي الدرعية عبد الله بن عيسى. في آخر الرسالة يوجّه الشيخ خطابه الاتهامي إلى عبد الوهاب بن عيسى بقوله: «أنكم [يقصد هو وأبيه]. . . لا تنكرون هذه الأوثان التي تعبد في الخرج، وغيره، التي هي الشرك الأكبر بإجماع أهل العلم، وأنا لا أقول هذا وحدي». عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ط ٥ ([د. م.: د. ن.]، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ج ٢، ص ٥٩. من الواضح أن هذه الرسالة كانت قبل أن ينتقل الشيخ إلى الدرعية، وليس واضحاً ما يقصده الشيخ بالأوثان هنا؛ حيث لم يرد من قبل في أي من المصادر المحلية ما يفيد بوجود أوثان في الخرج. لكن ربما أن الشيخ يريد بذلك الإشارة إلى رجل ذكره الشيخ من قبل في رسائل أخرى، وكذلك ابن غنام في تاريخه، من أنه يقال له تاج وأنه من الأولياء، ويعتقد الناس فيه النفع والضرّ. هناك رسالة أخرى يشير فيها الشيخ إلى وجود الشرك في نجد، لكنها مرة أخرى تتسم بالتعميم وعدم الوضوح، حيث يقول: «فإنه جرى عندنا فتنية [ فتنة] عظيمة بسبب أشياء نهيت عنها بعض العوام [لاحظ كلمة بعض هنا وليس كل أو أغلب] من العادات التي نشؤا [نشؤوا] عليها، وأخذها الصغير عن الكبير، مثل: عبادة غير الله وتوابع ذلك، من تعظيم المشاهد، وبناء القباب على القبور وعبادتها، وإتخاذها [اتخاذها] مساجد، وغير ذلك. .» (ص ٤٩). هناك رسائل أخرى يأتي فيها الشيخ على ذكر أشخاص يصفهم بما يفيد أنهم من الأولياء مثل تاج الذي أشرنا إليه. من هؤلاء أيضاً «أولاد شمسان من الرياض، وأولاد إدريس [يبدو من الاسم أنهم من الرياض أيضاً، لكن الشيخ لا يوضح ذلك]، وحطاب». انظر: محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٥٢-٥٤، ٦٣ و٧٥. فالإشارة إلى هؤلاء إشارة مباشرة إلى وجود الشرك في نجد. لكن اللافت أن هؤلاء الأشخاص الذين يقول عنهم الشيخ إنهم من الأولياء وإن الناس يعتقدون فيهم النفع والضرّ، لا يتجاوز عددهم أصابع اليدين، والأرجح أنه لا يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة.

فالإشارات كلها التي ترد في البعض الآخر من الرسائل يمكن أن يفهم منها أنّ الشرك كان منتشراً في نجد على نطاق واسع، لكنها إشارات غير مباشرة ويمكن أن تُؤوَّل في اتجاه مختلف[٦].

وقد كان من الطبيعي أن تبنّى أنصار الدعوة رأي الشيخ، ومن أبرز هؤلاء تلميذه حسين بن غنام الذي كان أول من صاغ التفسير الديني لظهور الحركة الوهابية على شكل علاقة مباشرة بين سبب سابق ونتيجة لاحقة وطبيعية بل ربما حتمية. كما إن ابن غنام كان أول من قدّم شيئاً من التفصيل في الصورة التي رسمها عن الحالة الدينية، وانتشار الشرك في نجد إبان دعوة الشيخ. يقول في ذلك: «كان الناس في زمانه (أي زمان الشيخ) متضمخين بالأرجاس متلطخين بوضر الأنجاس حتى قد انهمكوا في الشرك بعد حلول السنة المطهرة بالأرماس، .... ونبذوا كتاب الله تعالى وراء ظهورهم، .... فعدلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين، وخلعوا ربقة التوحيد والدين، ... وأقبلوا عليهم (الأولياء) في طلب الحاجات وتفريج الشدايد والكربات، من الأحياء منهم والأموات، ...»[٧] بالنسبة إلى نجد

---

(٦) مثال ذلك رسالته إلى عبد الله بن سحيم التي يسأل فيها الشيخ هذا الأخير قائلاً: «مثلي ومثلكم إذا إختلفنا [اختلفنا] في مسألة هل الواجب إتباع [اتباع] أمر الله ورسوله وأهل العلم؟ أم الواجب إتباع [اتباع] عادة الزمان التي أدركنا الناس عليها، ولو خالفت ما ذكره العلماء في جميع كتبهم. وإنما ذكرت هذا ولو كان واضحا لأن بعض المسائل التي ذكرت [أي أنت يا عبد الله بن سحيم] أنا قلتها، وهي موافقة لما ذكره العلماء في كتبهم، الحنابلة وغيرهم. ولكن هي مخالفة لعادة الناس التي نشأوا عليها. . .» قوله «لكنها مخالفة لعادة الناس» قد تعني عادة الناس في نجد وغير نجد، وبالتالي فهي إشارة غير مباشرة. وما يعنيه الشيخ بالمسائل التي قالها هي تلك المتعلقة بدعوته للالتزام بمعنى توحيد الألوهية، وهو «أن لا يعبد إلا الله لا ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا»، وأن الناس نشؤوا على الانحراف عن ذلك. مرة أخرى، إشارة غير مباشرة للحالة في نجد. انظر: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٦٢ ـ ٦٣. قد يرى بعضهم أنّ رأي الشيخ في الحالة الدينية بين البدو يتكامل مع ما قاله عن تفشي الشرك، وهذا ليس دقيقاً؛ فالشيخ يقول إن البدو في زمانه يعتبرون القرآن كتاباً للحضر، مما يفهم منه أنهم لا يعتبرون أنفسهم ملزمين بما جاء فيه. ويقول أيضاً إن البدو كانوا ينكرون حق المرأة في الميراث. وهذه مسائل تتعلق بالجهل وتفشي الأمية وليس الشرك (ص ٢٥ و٤١). هناك إشارة مقتضبة وردت في رسالة للشيخ إلى عبد الوهاب بن عيسى يقول فيها مخاطباً الأخير، «ولا تنكرون هذه الأوثان التي تعبد في الخرج، وغيره. . .» انظر: ابن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ٢، ص ٥٩. وهذه هي الإشارة الوحيدة التي يذكر فيها الشيخ أنّ هناك أوثاناً في الخرج. والأرجح أن الإشارة هنا إلى رجل يقال له «تاج».

(٧) انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ١، ص ٥ ـ ٦. انظر أيضاً: حسين بن غنام، **تاريخ نجد** [المسمى روضة الأفكار

على وجه التحديد، وفي الفترة نفسها، يقول ابن غنام، «وكان في بلدان نجد من ذلك أمر عظيم، والكل على تلك الأحوال مقيم، وفي ذلك الوادي مسيم حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون. وقد مضوا قبل بدون نور الصواب يأتون من الشرك بالعجاب، . . .»[٨].

وللبرهنة على صحة ما يقوله عن تلك الحالة الدينية يأخذ ابن غنام في تعداد الأمثلة الشركية في نجد، وهي: قبر زيد بن الخطاب في بلدة الجبيلة، وما يقال عن قبور لبعض الصحابة في قريوة في الدرعية، وقبر ضرار بن الأزور في شعيب غبيرا، وفحل النخل في بليدة الفدا، والغار الذي كان في الدرعية، ويقال إن الله فلقه في الجبل لامرأة تسمى بنت الأمير وشجرة الطرفية وأخيراً رجل من الأولياء، يسمى تاج في مدينة الخرج، كان بعض الناس يصرفون إليه النذر والدعاء[٩]. هذه هي الأمثلة كلها التي يوردها ابن غنام. اللافت أنه لم يأت في هذه القائمة على ذكر «الأولياء» الآخرين الذين وردت أسماؤهم في رسائل الشيخ، مثل: شمسان وحطاب وأولاد إدريس.

أما الرابط الذي يراه ابن غنام بين هذه الحالة الدينية وبين ظهور الحركة الوهابية فيتمثّل في الموقف المبدئي للشيخ وأنه استنكر هذا الواقع وما كان يحفل به من مظاهر الشرك وعدم الالتزام بأساس التوحيد، وبالتالي رأى أن من واجبه العمل على تغييره بما يتّفق مع صحيح العقيدة. يقول ابن غنام إن الشيخ بدأ بعد عودته من رحلاته العلمية «يعلن بالتوحيد ويبديه، وينادي بإبطال دعوة غير الله ويفشيه، . . . . ويزجر الناس عن الشرك والباطل والفساد حتى رفع الله شأنه فساد. وجد رحمه الله تعالى. . . في إزالة ما غطا [غطّى] القلوب من

---

والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام]، حرره وحققه ناصر الدين الأسد، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)، ج ١، وتتكرر الفكرة ذاتها لدى جميع أتباع الشيخ تقريباً، ومنهم حفيده الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن، في: **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ط ٧ (الرياض: [د. ن.]، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ج ١، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٨) ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ١، ص ٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

رين الشرك، . . . وكشف الذنوب المظلمة للناس، وإماطة أذى اللبس والإلتباس [الالتباس]. . .»[١٠] هذه تقريباً، وبشكل مختصر، صورة التفسير الديني كما يراها ابن غنام. ولأنّ الشيخ عاد إلى حريملاء من رحلاته العلمية؛ حيث كان والده يقيم، فإن انطلاق حركته كان من هذه البلدة، وقبل انتقاله إلى العيينة[١١]. والجدير بالملاحظة هنا أن ابن غنّام لم يشر من بعيد أو قريب إلى أنّ هدف الشيخ من التغيير أو أنّ تطلّعاته الإصلاحية كانت تشتمل على أهداف أو إصلاحات تتجاوز إصلاح الحالة الدينية، وخاصة محاربة الشرك، وإعادة ترميم المفهوم الديني للتوحيد. والأدلة التي يقدّمها ابن غنام لا تؤيد، لا من حيث الحجم ولا من حيث الأهمية، قتامة الصورة التي رسمها في الاستشهادات السابقة.

عندما نأتي إلى ابن بشر، المصدر الثاني لتاريخ الدولة، نجد أنه ينتمي إلى المدرسة التاريخية نفسها التي ينتمي إليها ابن غنام، سواء من ناحية طريقته في رواية الأحداث، وهي طريقة الحوليات، أم من ناحية انتمائه الفكري، من حيث إن روايته للتاريخ تستند إلى رؤية دينية. ومع أنه لم يتناول الحالة الدينية في نجد بالتفصيل الذي قدّمه ابن غنام، وربّما لا يرى صورة تلك الحالة بالسوء الذي كان يراها الأخير، إلا أنّ ابن بشر، وانسجاماً مع منطلقه الفكري، يتبنّى التفسير الديني ذاته الذي يقول به ابن غنام لقيام الدولة[١٢]. وهذا واضح من قوله: «وكان الشرك إذ ذاك (وقت ظهور الشيخ) قد فشى [فشا] في نجد وغيرها، وكثر الإعتقاد [الاعتقاد] في الأشجار والأحجار والقبور، والبناء عليها والتبرك بها، والنذر لها، . . .»[١٣] لا يخرج كلام ابن بشر هنا عما قاله ابن غنّام حول

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١١) اختلفت الآراء حول تاريخ عودة الشيخ إلى حريملاء. انظر مناقشة ذلك في: العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره**، ص ٤٣ ـ ٤٥. الشيء الوحيد الذي يمكن الخروج به من هذه الاختلافات، ويمكن الاطمئنان إليه أنّ عودة الشيخ إلى حريملاء كانت قبل ١١٥٣هـ/ ١٧٤٠م، وهو ما يشير إلى ما كانت عليه حالة التأريخ والتوثيق في نجد، في تلك المرحلة.

(١٢) يقول حمد الجاسر: «ولم يجد ابن بشر صعوبة في تدوين تاريخه هذا، فقد عمد إلى تاريخ ابن غنام فجرّده من السجع، وصاغه صياغة بدت أرق من إسلوب الشيخ ابن غنام». انظر: «مؤرخو نجد من أهلها ـ ٢،» مجلة **العرب**، السنة ٥، العدد ١٠ (ربيع الثاني ١٣٩١هـ ـ حزيران/ يونيو ١٩٧١م)، ص ٨٨٢.

(١٣) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

هذه المسألة. ومع أن كلامه يتسم بنبرة تعميمية مفرطة، إلا أنّه لا يأتي على ذكر أمثلة تجسّد حالة الشرك التي يتحدث عنها، مثل الأمثلة التي ذكرها ابن غنام. لكن ابن بشر يستطرد بعد ذلك فيذكر أمثلة من نوع آخر؛ حيث يقول: «والإستعاذة [الاستعاذة] بالجن والنذر لها، ووضع الطعام وجعله لهم في زوايا البيوت لشفاء مرضاهم ونفعهم، والحلف بغير الله، وغير ذلك من الشرك الأكبر والأصغر»[١٤]. وهذا مما يمكن تسميته بـ «الشرك الثقافي» مقابل «الشرك المؤسساتي»، مثل: المزارات والقباب والأضرحة. ثم يربط ابن بشر بين انتشار الشرك، كما يراه، وبداية دعوة الشيخ، وبما يشبه أن يكون صدى لما قاله ابن غنام حول هذه المسألة تحديداً. يقول ابن بشر «فلمّا تحقق الشيخ رحمه الله معرفة التوحيد، ومعرفة نواقضه، وما وقع فيه كثير من الناس من هذه البدع المضلة، صار ينكر هذه الأشياء..»[١٥] ومثل ابن غنام أيضاً يذكر ابن بشر أن الشيخ بعد عودته إلى حريملاء من رحلاته، البلدة التي انتقل إليها والده من العيينة، أخذ يكثر من الإنكار لما كان عليه الناس من الشرك. لكنه ينفرد عن ابن غنام في إشارته إلى أنّ خلافاً ما حصل بين الشيخ وأبيه؛ حيث يقول إنه «وقع بينه [الشيخ] وبين أبيه كلام»[١٦]، هكذا من دون تفاصيل. ويفهم من إشارة ابن بشر هذه أن والد الشيخ الذي كان قاضياً معروفاً، كان يختلف مع ابنه لكن من دون أن يوضح طبيعة هذا الاختلاف إن كان مع موقف الشيخ ورؤيته للحالة الدينية التي يقال إنها كانت سائدة أم أنه اختلاف مع أسلوب الشيخ وطريقته في التعامل مع هذه الحالة. مهما يكن، من الواضح أن ابن بشر في ما ذكره عن الشرك وعلاقته بظهور الحركة الوهابية كان مجرد صدى لما قاله ابن غنام، الذي بدوره استند إلى ما كان يقول به الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وبالتالي يكون ابن غنام هو أول من وضع أسس ما يمكن أن نطلق عليه «فرضية الشرك»؛ لتفسير ظهور الحركة الوهابية، وتبعاً لذلك تفسير نشأة الدولة السعودية الأولى على هذا الأساس، ثم تبعه في ذلك ابن بشر.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

انطلاقاً من ذلك، أصبحت فرضية الشرك هي السائدة في كتابات الوهابيين كلها حول الموضوع، ثمّ تجاوز الأمر إلى أن صارت هذه الفرضية هي التفسير السائد لظهور الحركة الوهابية، ومن ثَمّ لنشأة الدولة السعودية في أغلب الدراسات عن هذا الموضوع. ومع الوقت تحوّلت الفرضية إلى ما يشبه الوصفة الجاهزة لكل من أراد أن يدبّج مقالة أو يكتب بحثاً أو يؤلّف كتاباً عن تاريخ الدولة السعودية. أصبح التفسير الديني ليس فقط هو الأكثر تداولاً في الدراسات كلها تقريباً بل صار هو التفسير الوحيد، وخاصة في الدراسات المحلية. ويبدو أن انتشار هذا التفسير جعل بعضٌ يستسهل الأخذ به من دون توقف أو مراجعة نقدية. فالنظرية موجودة في المصادر الأولية والثانوية، منذ ابن غنّام وحتى الآن، وإن بأشكال وصيغ مختلفة. كل ما يتطلبه الأمر أن يعود الباحث إلى كل تلك المصادر أو بعضها، أو أن يحيل إلى أشهرها عند الحاجة. أضحت مهمة دراسة تاريخ الدولة السعودية وتفسيرها مهمة سهلة، وفي متناول كل من أراد أن يأخذ بها. وهكذا، على مدى أكثر من قرنين ونصف من الزمن استمرّت عملية إعادة إنتاج التفسير نفسه مرة بعد أخرى، من دون تساؤل، ومن دون كلل أو ملل. والغريب، بل الأخطر في الأمر أنّ النتيجة التي ترتبت على ذلك أنّه تمت تنحية التفاسير الأخرى كلها، السياسية والاجتماعية، تقريباً عن اهتمام البحث والدراسة.

## عزل الوهابية عن سياقها التاريخي

من أهم وأخطر النتائج التي ترتبت على استبعاد العمقين الاجتماعي والسياسي لتاريخ الحركة لصالح البعد الديني هو استبعاد تاريخ المجتمع السابق عليها. وقد أفضى هذا الاستبعاد المزدوج في أغلب الدراسات التاريخيّة والسياسيّة عن الحركة والدولة، إلى عدم الاهتمام بالعلاقة العضويّة بين تاريخ الدولة السعودية من ناحية، وتاريخ مجتمع الجزيرة العربية السابق عليها، من ناحية أخرى، وبشكل خاص تاريخ نجد. بعبارة أخرى، سهّل هذا الاستبعاد إخراج الوهابية والدولة معاً من السياق التاريخي العام الذي تنتمي إليه السردية التاريخية لكل منهما. والدليل على ذلك أن الاتجاه السائد في هذه الأدبيات، وخاصة الأدبيات المحلية، لا يعير اهتماماً للتاريخ الاجتماعي والسياسي المحلي لما قبل الدولة وعلاقته

بظهور الحركة ثم قيام الدولة، مما ترتب عليه ميل متصل إلى فصل غير معلن، لكنّه فصل شبه كامل لتاريخ ما قبل الدولة عن تاريخ الدولة نفسه؛ حيث يبدو كما لو أنه ليس بين الاثنين روابط تفرض الاهتمام بالكشف عن طبيعتها، بل يغيب عن هذه الدراسات حتى مجرد التساؤل عن إن كان ثمة علاقة تاريخية بين نشأة الدولة ومراحل التاريخ السابق لنشأتها تقتضي الاهتمام والبحث، بدلاً من ذلك، جرت العادة في الدراسات كلها تقريباً، وخاصة الحديث منها، أن يكون مبتدأ تاريخ الدولة السعودية حصرياً من اتفاق الدرعية[١٧].

وللدقة والأمانة أيضاً، فإن كثيراً من الدراسات المحلية تتضمّن في بدايتها إشارات مقتضبة إلى الحالة الاجتماعية أو الدينية أو السياسية أو كل ذلك في نجد قبل قيام الدولة، لكن تبقى هذه في الغالب مجرد

---

(١٧) هذه هي الصورة التي يرسمها ابن غنّام في كتابه عن دعوة الشيخ، ويتبعه في ذلك كل من أتى بعده تقريباً ممن تناولوا تاريخ الدولة السعودية أو تاريخ الحركة الوهابية. ينفرد ابن بشر في تاريخه في ما أسماه السوابق، ويعني بذلك تسجيله للأحداث التي حصلت خلال الأزمنة التي سبقت ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ولم يكن من المتوقّع من ابن بشر أن يتجاوز في ما قام به من تسجيل لتلك الحوادث إلى إقامة علاقة بين هذه الأحداث وظهور دعوة الشيخ خارج إطار التقليد الذي يربط هذه الدعوة بتفشّي الشرك في نجد. وحتى المستشرقون الذين عنوا بتاريخ الحركة والدولة لم يخرجوا كثيراً عن هذا التقليد، على الرغم من أنّ منطلقاتهم المنهجية في التناول هنا تختلف عن منطلقات الوهابيين. ولعلّ أبرز المستشرقين الذين جعلوا تاريخ الحركة الوهابية والدولة السعودية أحد أبرز مجالات اهتماماتهم البحثية هو مايكل كوك (Michael Cook). قدّم كوك أوراقاً عديدة عن الوهابية والدولة السعودية الأولى متميّزة في تدقيقاتها المعلوماتية، وتمحيصها لهذه المعلومات، وتتبع مصادرها التاريخيّة. وهو ما يدلّ على اطلاعه على المصادر النجدية كلها تقريباً، بما في ذلك المصادر التي كتبت قبل ظهور الحركة. وقد كتب عن هذه المصادر ورقة قصيرة، اتسمت برؤية نقدية قاسية، لكن في محلها. انظر: Michael Cook, «The Historians of Pre-wahhabi Najdi,» *Staudia Islamica*, vol. 76 (1992), pp. 163-176.

وقد تطرق كوك إلى مسألة جذور كل من الدولة والحركة لكنه لا يرى لأي منهما جذوراً في التاريخ المحلي السابق عليهما يمكن الركون إليها. فكل ما لفت انتباه كوك في هذا الصدد هو أن عقيدة ابن عبد الوهاب كما يرى تعود في جذورها إلى كتابات ابن تيمية وابن قيّم الجوزية. انظر: Michael Cook, «On the Origins of Wahhabism,» *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. 2, no. 2 (July 1992), pp. 200-202.

أما قيام الدولة فحصل، على الأرجح كما يقول كوك، بإرادة إلهية. انظر ورقته: Michael Cook, «The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,» in: C. E. Bosworth [et al.], eds., *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), p. 676.

إشارات عابرة، ولا يُقصد من ورائها الربط مع تاريخ الدولة. بل على العكس هي من الناحية المنهجية إشارة منفصلة عن ذلك التاريخ بل عن بقية الدراسة، ولا تتجاوز كونها مجرد سرد «كرونولوجي» للأحداث من قبيل التنويه بإحاطة المؤلف بالتاريخ السابق على موضوع البحث، وتوفير خلفية تاريخية سريعة للقارئ لما ستتضمنه الدراسة بعد ذلك(١٨). هذا بالنسبة إلى الدراسات التي تنتمي إلى الحقل التاريخي التي تأخذ بشكل أو آخر منحىً كرونولوجياً علمياً في مقاربتها للموضوع، وهو منهج يؤرّخ للأحداث ويرتّبها، بحسب تاريخ حدوثها لكنّه لا يذهب بعيداً أكثر من ذلك. هناك دراسات أخرى تنطلق من رؤية دينية لتاريخ الدولة السعودية، ومن ثَمّ فهي تختلف عن ذلك من حيث إنها تحاول الاهتمام بالتاريخ السابق على الدولة، لكنّه، كما رأينا، اهتمام لا يتجاوز حدود الحالة

---

(١٨) أول من سنّ هذه الطريقة في التاريخ السعودي هو المؤرخ عثمان بن بشر في السوابق التي ضمّنها تاريخه عن نجد. بعد ذلك أصبحت نوعاً من التقليد المحلّي في التأليف عن الحركة الوهابية أو الدولة السعودية. من أوائل من سار على هذا التقليد من غير السعوديين كان أمين الريحاني في كتابه **تاريخ نجد الحديث**. في النبذة الثانية من الكتاب لا يتجاوز الريحاني في إشارته إلى تاريخ ما قبل الوهابية ما قاله ابن غنام عن تدهور الحالة الدينية في نجد. ومن ثَمّ ينقل عمن أسماه بالمؤرخ النجدي قوله: «أهمل الناس الصلوة [الصلاة] والزكوة [الزكاة] والحج، وكانوا لا يعرفون حتى مركز [كذا] الكعبة». ثم علّق الريحاني على ذلك بقوله: «وبكلمة أوضح عادوا إلى الوثنية، فجاء ابن عبد الوهاب يعيدهم إلى الإسلام. انظر: أمين فارس الريحاني، **الأعمال العربية الكاملة: أمين الريحاني**، تقديم وتحقيق أمين ألبرت الريحاني، ٩ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ ـ ١٩٨٦)، ج ٥: **تاريخ نجد الحديث وسيرة عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل آل سعود ملك الحجاز ونجد وملحقاتها**، ص ٣٦. وسار على التقليد نفسه الدكتور عبد الله العثيمين في كتابه **تاريخ المملكة العربية السعودية**، حيث خصص الفصل الأول من كتابه حول «أوضاع البلاد قبيل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب».

ولم يخرج عن هذا التقليد إلا بعض المتأخّرين من المؤلفين السعوديين وهم: عويضة بن متيريك الجهني ومحمد الفريح وعبد العزيز بن حمد الفهد. أما من بين المؤلفين الغربيين فالأرجح أن نتانا دي لونغ ـ باس (Natana DeLong-Bas) هي أول من حاول أن يربط تاريخ ما قبل الوهابية بظهور هذه الحركة. وذلك من خلال وضع الوهابية في سياق ما أسمته بحركات الإصلاح الديني في العالم الإسلامي التي ظهرت في القرن ١٨م، وصارت من أبرز سماته الثقافية. لكن نتانا لم تكن بذلك معنيّة بتاريخ نجد لما قبل ظهور الحركة قدر اهتمامها بوضع الحركة في إطارها الفكري الإسلامي العام. انظر الفصل الأول من كتابها: Natana J. DeLong-Bas, «Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and the Origins of Wahhabism: The Eighteenth Century Context,» in: Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004), chap. 1.

الدينية التي يختزلها عادة في ما يسمّى بظاهرة الشرك وأنّها كانت متفشيةً في نجد قبل ظهور الحركة. وما يعيب هذه الدراسات من الناحية العلمية أن اهتمامها الكبير والحصري بالحالة الدينية لا يستند إلى جهد بحثي واستقصاء معلوماتي من المصادر التاريخيّة، لتوثيق المؤشرات الدالة على وجود الشرك وعلى مدى تفشّيه في المجتمع. بدلاً من ذلك تأخذ فرضيّة الشرك في هذه الدراسات شكل الافتراض المسبق الذي لا يستند إلى معلومة دقيقة وذات مصداقية، تبرّر الاعتماد عليها كأساس للتحليل والاستنتاج بأنّ المجتمع النجدي كان قد انتكس بالفعل قبل الدعوة إلى ما يشبه حالة الجاهلية الأولى، وهي بذلك لا تعدو عن كونها فرضية أيديولوجية وليست فرضية علميّة. من أهم صفات الفرضية العلمية أنها لا بد من أن تكون قابلة للنفي أو الإثبات، والأكثر من ذلك أنه يتمّ تقديم هذه النتيجة بمعزل عن ما يحيط بها من عوامل ومعطيات أخرى غير دينية، وبالتالي غالباً ما تأخذ هذه الفرضية صيغة التضخيم والتعميم الإنشائي. وعلى هذا الأساس يتمّ الربط في كثير من الدراسات ذات المنحى الديني بين تلك الخلفية الدينية المفترضة وظهور الحركة الوهابية ثمّ قيام الدولة. بعبارة أخرى، فوق أنّ هذه الدراسات لا ترى في التاريخ السابق على الدولة إلا الحالة الدينية، إلا أنها تفترض هذه الحالة مسبقاً من دون أن تخضعها للدراسة، والتدقيق العلمي بغرض البرهنة ليس فقط على وجودها، وإنما على ما هو أكثر من ذلك، وهو أنّ الشرك كان بالفعل يمثّل ظاهرة متفشية لا يمكن تجاهل تأثيرها في تحوّل سياسي بمثل ظهور الحركة الوهابية وحجمها. وعوضاً عن ذلك، تتعامل هذه الدراسات مع الحالة الدينية بمعزل عن إطارها الاجتماعي والثقافي، وما كان يخضع له من ظروف اجتماعية وسياسية وتاريخية أخرى. وبسبب من اعتمادها على هذه النظرة الأحادية للتاريخ وعلى فرضية أيديولوجية مسبقة، فقد انتهى الأمر بهذا النوع من الدراسات إلى أنها عملياً تتجاهل التاريخ المحلي السابق على الدولة.

ومع أنّ الأخذ بفرضية الشرك، وبعزل الوهابية عن سياقها التاريخي، هو سمة مشتركة بين الدراسات التاريخية ذات المنحى العلمي، وتلك التي تأخذ منحىً دينياً، إلا أنّ ما يميّز الأخيرة، كما أشرت، أنّ الرابط المنهجي الذي تقيمه بين الشرك وظهور الحركة هو رابط افتراضي، وعلى أساس

ديني محض. ومن ثَمّ إذا كان موقف أصحاب هذه الدراسات صادراً عن رؤية دينية ملتبسة أحياناً برؤية سياسة، وإن مضمرة، فإنّ موقف أصحاب الدراسات ذات المنحى العلمي، صادر عن نوع من التساهل أو الالتباس المنهجي الذي بمقتضاه يتمّ أخذ الأحداث والأفكار اعتماداً على تجلّياتها المباشرة، ومن دون اعتبار لتداخلها مع أحداث وأفكار أخرى، ومن ثَمّ لدلالات أبعد ممّا تفصح عنه تجلّياتها المباشرة. وفي الأحوال كلها فقد ترتّب على ذلك كله أن أصبحت الدولة، وقبلها الحركة، وفقاً لهذه الرؤية معزولة عن سياقها التاريخي، وتبدو كما لو أنها من دون عمق تاريخي تستند إليه، وصار تاريخها يبدو أيضاً كما لو أنه تاريخ مبتور، وليس له أصول اجتماعية وسياسية يمثل الامتداد الطبيعي لها.

وقد كان من الطبيعي أن أفضى تجاهل التاريخ، السابق على الحركة، إلى أن اتفاق الدرعية الذي وضع حجر الأساس للدولة السعودية الأولى، صار هو مبتدأ تاريخ الدولة، له ما بعده لكن ليس له ما قبله. ومن هذه الزاوية، تحوّل اتفاق الدرعية إلى حدث معزول عما سبقه ويؤسس لما بعده: حدث قائم بذاته ولذاته ولا علاقة له بما سبقه من أحداث وتطوّرات تاريخية إلا من ناحية تدهور الحالة الدينية أو تفشي الشرك الذي استدعى قيام الدعوة لإخراج المجتمع من تلك الحالة. وبناء على ذلك، اقتصرت علاقة اتفاق الدرعية بما سبقه من تاريخ على أنّه كان نتيجة مباشرة واستجابة طبيعية لتدهور الحالة الدينية. لم يكن في ماضي مجتمع الحاضرة النجدية، من هذه الزاوية، ما يربطه بحاضره إبان ظهور الحركة إلا الشرك، وكل ما عدا ذلك ليس بذي أهمية أو صلة. الشرك وحده هو ما يستحق أن يكون موضوعاً للبحث والدراسة.

لعلّه من الواضح أن مقاربة تاريخ الحركة وتاريخ الدولة على هذا النحو يترتّب عليه بالضرورة استبعاد الجانبين الاجتماعي والسياسي من تاريخ الحركة والدولة معاً. والهدف من ذلك هو إبراز البعد الديني لظهور الحركة وقيام الدولة وتركيز الاهتمام على هذا البعد من دون سواه. ومن الواضح أيضاً أنّ الدافع الأهمّ لهذا التركيز هو تأكيد الشرعية الدينية للدولة المتصل، وجعل هذه الشرعية في موقع المركز من وعي الناس واهتمامهم. ولا أحد يشك في أنّ شرعية الدولة أمر مهم واستراتيجي، إلا

أنّ حصرها في البعد الديني يكون على حساب المكوّنات الأخرى للشرعية، وعلى حساب تاريخ الدولة نفسها، وعلى حساب طبيعتها أيضاً، فهذا التركيز يختزل تاريخ الدولة في البعد الديني، وهو ينطلق في ذلك من فهم مغلوط لمعنى ودلالة أن فكرة الدولة جاءت كما ذكرنا من داخل الخطاب الديني؛ لأنّه من أهم مترتبات هذا الاختزال أنه يؤدي إلى استبعاد ثالث، وهو استبعاد البعد السياسي للدولة ولتاريخها.

والحقيقة أنّ تاريخ الدولة، أي دولة، لا يبدأ من لحظة قيامها، بل هو تاريخ ما قبل بدايتها وما بعدها. وفي لبّ ذلك كله توجد العملية والمصالح والقوى السياسية والصراع السياسي وما يحيط بهذه العمليات من عوامل ومعطيات غير سياسية أيضاً. قد يتساءل بعضهم: وأين يقع الدين من ذلك كله؟ عندما يدخل الدين في إطار الدولة يصبح جزءاً من العملية السياسية، بغض النظر عن كيفية هذا الدخول والهدف منه. من هنا يبدو استبعاد السياسي من تاريخ الدولة وقبل ذلك من تاريخ الحركة، هو استبعاد متكلّف ومصطنع، وبالتالي غير مبرّر، لأنّه يقلب المشهد ويقلب الواقع رأساً على عقب. فمن دون الطبيعة والتاريخ السياسيين لا تفقد الدولة طبيعتها فحسب، بل تفقد وجودها. ويصح هذا في حالة الدولة السعودية تحديداً لأنّها ليست الآن، ولم تكن من قبل دولة دينية. وبالتالي لا بد من أنّ هناك أسباباً ومبررات لهذا الاستبعاد لا علاقة لها بحقيقة تاريخ الدولة ولا بطبيعتها، وإنما بفكرة استبعاد السياسي كهدف سياسي بحدّ ذاته. ومن ثَمّ قد يبطن هذا الاستبعاد هدفاً سياسياً غير معلن، فربما أنّ الهدف منه ليس الاستبعاد تماماً، لأنه غير ممكن وإنما محاولة حصر الاهتمام بالشأن السياسي ضمن دائرة النخبة السياسية، وذلك لحماية ثقافة المجتمع والإبقاء عليها غير مسيسة. وربما أن الهدف من ذلك ألا تنشأ مساحة داخل المجال العام تطرح فيها الخلافات والصراعات السياسية للنخبة، بينما المطلوب هو أن تظهر هذه النخبة بصورة أخلاقية لا مساحة فيها للخلافات والتنافسات السياسية. والغريب إذا صح هذا أنه لا مبرر له ولا أساس يمكنه الاستناد إليه. فوجود الخلافات والصراعات السياسية بحدّ ذاتها لا يؤثر سلباً في النخبة السياسية ولا يقدح في طبيعة الدولة وشرعيتها، لأنّ ذلك كله من طبائع الأمور المسلّم بها. وما يمكن أن يؤثر سلباً في سمعة النخبة وفي شرعية الدولة، ليس وجود الخلاف والتنافس السياسي، وإنما الكيفية التي

يدار بها هذا الخلاف وذلك التنافس. والمثال النموذجي من تاريخ الدولة السعودية هو ما حصل للدولة في مرحلتها الثانية؛ حيث كان هناك تنافس وصراع على الحكم بين الأخوين عبد الله وسعود، ابني فيصل بن تركي، وفي الأصل كان التنافس بين هذين الأخوين طبيعياً لكنّ الطريقة التي أدير بها هي التي انتهت به إلى التحوّل إلى صراع عسكري مدمر، انتهى في الأخير بسقوط الدولة.

في التجربة الإسلامية في صدر الإسلام هناك نموذج آخر يكشف كيف أن الطبيعة البشرية مجبولة على التنافس، وأحياناً على الصراع. وقد انتهى هذا النموذج الإسلامي إلى عكس ما انتهى إليه نموذج الدولة السعودية الثانية. فبعد وفاة الخليفة الراشد الثاني، عمر بن الخطاب، على إثر الطعنة التي تعرض لها، بدأت جماعة الشورى التي شكّلها بالعمل لاختيار الخليفة الثالث. ليس هنا مجال للدخول في تفاصيل الكيفية التي تشكلت بها الجماعة، ولا الطريقة التي اتبعتها في الاختيار. لكن لإيضاح كيف أن التنافس والصراع من بدهيات العمل السياسي ومكون طبيعي لهذا المجال. يكفي الاستشهاد هنا ببعض الصور التي نقلها الطبري عن ذلك المشهد السياسي في المدينة المنورة، في ذلك الزمن البعيد. يقول بعد أن اختار عمر جماعة الستة الموكول إليهم اختيار الخليفة قال العبّاس لعلي بن أبي طالب «لا تدخل معهم. قال: أكره الخلاف. قال: إذاً ترى ما تكره»[١٩]. بعد ذلك قال علي للعباس في أعقاب اجتماع جماعة الشورى مع عمر: «عدلت (بفتح العين والدال واللام) عنا». فسأله العباس «وما علمك؟»، فقال علي «قرن بي عثمان، وقال (أي عمر) كونوا مع الأكثر. فإن رضي رجلان رجلا، ورجلان رجلا فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف». ثم علّق علي على ذلك بقوله «فسعد (ابن أبي وقاص) لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان، لا يختلفون، فيوليها عبد الرحمن عثمان، أو يوليها عثمان عبد الرحمن، فلو كان الآخران معي لم ينفعاني.. . . فقال له العباس: لم أرفعك في شيء إلا رجعت إلي مستأخراً بما أكره. أشرت عليك عند وفاة رسول الله صلى الله

---

(١٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار سويدان، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٢٨.

عليه وسلم أن تسأله فيمن هذا الأمر (خلافة الرسول في الحكم)، فأبيت. وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر، فأبيت. وأشرت عليك حين سماك عمر في الشورى ألا تدخل معهم، فأبيت. احفظ عني واحدة؛ كلما عرض عليك القوم فقل لا، إلا أن يولوك. واحذر هؤلاء الرهط، فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم لنا به غيرنا». موقف العبّاس هنا واضح، وهو أنّ مركز الخلافة من حق آل البيت، ولذلك كان، بحسب الطبري، يلحّ على علي بمقاطعة العملية السياسية برمتها، إلا إذا سلّم له الآخرون بحقه في تولّي الخلافة.

ثمّ يضيف الطبري «فلما مات عمر وأخرجت جنازته تصدّى علي وعثمان، أيّهما يصلي عليه. فقال عبد الرحمن: كلاكما يحب الإمرة، لستما من هذا في شيء. هذا إلى صهيب (الرومي)، استخلفه عمر، يصلي بالناس ثلاثا حتى يجتمع الناس على إمام». ولما اجتمع أهل الشورى «جاء عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة فجلسا بالباب، فحصبهما سعد وأقامهما، وقال: تريدان أن تقولا حضرنا وكنا في أهل الشورى. فتنافس القوم في الأمر، وكثر بينهم الكلام»[٢٠]. وعندما سأل عبد الرحمن بن عوف مَن من أهل الشورى يتخلّى عن حقّه في الخلافة ليتولى إدارة الاجتماع، صمت الجميع، ما يدل على تمسك كل واحد منهم بحقه. فتخلّى عبد الرحمن عن حقه، وطلب موافقة بقية الأعضاء على أن يتولى هو اختيار الخليفة. فقال القوم، بحسب الطبري، «قد رضينا، وعلي ساكت». فسأله عبد الرحمن «ما تقول يا أبا الحسن؟ قال: أعطني موثقا لتؤثرن الحق ولا تتبع الهوى، ولا تخص ذا رحم، ولا تألوا الأمة»[٢١].

هذه الصورة التي رسمها الطبري عن الطبقة الأولى من الصحابة، ومواقفهم من مسألة تولّي الحكم، ومواقف بعضهم من بعض حيال هذه المسألة الحساسة، هي صورة عن مشهد سياسي قبل أي شيء آخر، مشهد ينبض بالحيوية، وروح التنافس بين هؤلاء الذين قال الرسول (ص) عن عصرهم إنه أفضل العصور من ناحية تمسّك أهله بأهداب الدين

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

وقيمه وأحكامه. ومع ذلك لم يؤثر تنافسهم على الحكم في منزلتهم الدينية. فهذا علي بن أبي طالب يبدي كل الحرص على أن تكون الخلافة من حظه بعد عمر. وهؤلاء جماعة الشورى تنافسوا حول الحكم وكثر بينهم الكلام في أول اجتماع لهم. وما عدا عبد الرحمن بن عوف، تمسّك كل واحد منهم بحقه في الخلافة، ورفض التخلّي عن هذا الحق من أجل التفرّغ والحياد في إدارة الاجتماع. وقبل ذلك تنافس عثمان وعلي حول من يصلّي على عمر، فمنعهما عبد الرحمن من ذلك، لأن هذا كان من حق صهيب. وهذه صورة طبيعية لأناس كانوا يتصرفون بدوافع طبيعية. كانوا صحابة، لكنّهم كانوا بشراً أيضاً تجري عليهم طباع البشر مثل غيرهم من الناس.

وبالعودة إلى موضوعنا يبدو أنّ المنشأ الأول والأهم الذي سهل عملية استبعاد البعد السياسي، يكمن في ارتباط الدين بالدولة في التجربة السعودية منذ بداياتها الأولى. والذي يبدو كذلك من هذه الزاوية، أن تسليط الضوء على الجانب السياسي لحدث ظهور الوهابية، ينظَر إليه على أنه سيكون على حساب الجانبين الأخلاقي والديني للحركة والدولة معاً. لم ينتبه أحد ممن يتبنّى هذه النظرة إلى أنّها تفصل الدين عن السياسة في أحسن الأحوال، وفي أسوئها تجعل الدين جوهرَ الدولة وليس السياسة. والمبرّر الأقرب لمثل هذا الافتراض، في حالة الدولة بشكل خاص، أنّ الجانب الديني يمثّل ركيزة أساسية في أيديولوجيتها، وأنها قامت على هذه الركيزة من الأساس. وبالتالي فالمطلوب التركيز على هذا البعد الأيديولوجي وجعله في بؤرة الاهتمام، وتهميش البعد السياسي وما يرتبط به من مصالح عن هذه الدائرة حتى لا يأخذ من نصيب البعد الأيديولوجي. وهذا منحى من يريد أن يستحوذ على السياسي بمصالحه وآلياته، ويترك للناس التلهي بالأيديولوجيا بدلاً من الانشغال بالسياسة. يتضافر مع هذا موقف النخبة الدينية التي تريد أن تبدو بعيدة عن السياسة ومصالحها حتى لا ينخدش موقفها الأخلاقي، وفي الوقت نفسه تريد أن تنأى بنفسها عن السياسة تفادياً لإمكانية ما تسمّيه الفتنة. هناك احتمال آخر، وهو أنّ منشأ الاستبعاد يعود إلى طبيعة المجتمع الذي ظهرت فيه الحركة؛ حيث إنه حصل أول ما حصل منذ بدايات الحركة والدولة، وتلك مرحلة تاريخية تميّزت فيها ثقافة المجتمع بأنها لم تكن

مسيّسة. وقد تنطبق صفة عدم التسييس على عامة الناس، وأغلبهم من الأميين، لكنّها لا تنطبق بدرجة كبيرة على النخبة الدينية أقلّه على بعض منها. والدليل أنّ العلماء كانوا دائماً جزءاً من الصراع. وكما هو واضح، لا ينطبق عدم التسييس على النخبة السياسية أبداً.

وسوف نرى أن استبعاد الاجتماعي والسياسي وقد بدأ مع مؤسس الوهابية، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ثمّ أول مؤرّخيْن وهابيّيْن، هما حسين بن غنام وعثمان بن بشر، كان طبيعياً وسلساً، وبالتالي لم يكن مصدراً للاختلاف والجدل آنذاك. على هذا المستوى يكون الاستبعاد قد بدأ واستمر لعوامل ومبرّرات اجتماعية وسياسية، لأنه تم على يد إما أطراف ذات علاقة مباشرة بالحدث، أو أطراف علاقتها بالحدث غير مباشرة. لكن هذا النهج استمر منذ ذلك الحين وإلى الآن، ليس على أساس من مبررات علمية أو مسوغات تاريخية، وإنما على الأرجح لأسباب دينية وسياسية، وهو ما يستدعي مراجعة الأمر من خلال إخضاع فرضية الشرك للنقد والتحليل. وذلك لكشف خطل وخطورة فصل تاريخ الوهابية، وتبعاً لذلك تاريخ الدولة عن التاريخ السابق عليهما، أو إخراجهما من سياقهما التاريخي.

## هناك ما قبل اتفاق الدرعية

كان اتفاق الدرعية الخطوة الأولى على طريق تجسّد فكرة الدولة وتحوّلها إلى مؤسّسة على أرض الواقع، وبالتالي كان لحظة مفصلية من حيث إنه دشّن من جديد مرحلة الدولة المركزية في تاريخ الجزيرة، منذ انتقال دولة الخلافة إلى خارجها قبل أكثر من أحد عشر قرناً. لكن في ضوء هذا الفاصل الزمني الطويل، ليس من المتصوّر أبداً أن اتفاق الدرعيّة كان خطوةً معزولة أو بداية مفاجأة مبتورة، بقدر ما أنه كان نقطة تحوّل مفصليّة، وجزءاً من سيرورة تاريخية متواصلة. وعندما ننظر إلى اتفاق الدرعية في ضوء ما ترتّب عليه لاحقاً، وحتى الآن، يتضح لنا أنه كان في وقته مرحلة متقدّمة وامتداداً لتاريخ تعود بداياته إلى ما قبل الاتفاق بكثير. وذلك لأنه قبل أن تتجسّد الدولة وتصبح مؤسسة على أرض الواقع، كان لا بد أولاً من أن يبدأ مفهوم هذه الدولة بالتشكّل

والتبلور، وأن تبدأ عناصر هذا المفهوم، من علاقات ومصالح ومؤسّسات وآليات وقيم وتصوّرات، مشفوعة بمستنداته الاجتماعية والثقافية والسياسية، بالظهور في ثقافة المجتمع وفي نظامه القيمي، ومن ثَمّ في حياة الناس، وإن بصيغ أولية على الأقل. وبالعودة إلى الوراء تاريخياً، إلى ما قبل اتفاق الدرعية، وقياساً على ما حصل بعده، سوف يبدو أن الاتفاق كان الذروة التي وصلت إليها عملية تشكّل الدولة هذه في ذلك الوقت. والسؤال في هذه الحالة: من أين يمكن أن تكون قد بدأت هذه العملية؟ والإجابة الوحيدة التي يقدّمها تاريخ الجزيرة العربية هي حركة القبائل المتصلة من دون توقف: حركة الهجرة والاستقرار، ثم الهجرة فالاستقرار مرة أخرى، والحروب والغزوات والتحالفات وصدام القبائل مع الدول (داخل الجزيرة وخارجها) أو العمل لصالحها. وخلال ذلك كانت تنشأ مستقرات قبلية وحواضر ومدن تتعرض بفعل عوارض العملية ذاتها للدمار والخراب، لتنشأ مرة أخرى، حتى بعض الدول كانت تقوم ثمّ تنهار. كانت هجرات القبائل واستقرارها ظاهرة مستمرة ومركبة عرفت بها الجزيرة العربية عبر تاريخها، وبالتالي كانت السياق الاجتماعي والسياسي الذي أطّر عملية تشكّل مفهوم الدولة خاصة في وسط الجزيرة العربية، ومصدر طاقة لها لا ينضب. وإذ إن هذه الظاهرة استمرت لقرون طويلة، فقد ترتّب عليها آثار اجتماعية وديمغرافية وسياسية بعيدة الأثر. وكان ظهور الوهابية هو أحد إفرازات هذه العملية، كما سنرى. ومن ثَمّ عندما نصل إلى اتفاق الدرعية نكون أمام حصيلة تراكم اجتماعي وتاريخي لقرون طويلة، تراكم لا يجوز بأي حال تجاهله، والتقليل من شأن آثاره الاجتماعية والسياسية، هكذا لصالح فرضية أيديولوجية ليس لها سند اجتماعي أو تاريخي. فبمقارنة ما حصل خلال التاريخ الذي سبق الاتفاق، مع ما حصل بعده، يتضح أن اتفاق الدرعية كان بداية تاريخيّة جديدة، إلا أنّه كان في الوقت نفسه استئنافاً جديداً لتاريخ متصل. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّه لا مناص من محاولة اكتشاف الرابط بين الاتفاق وما سبقه من أحداث وتطورات وتحولات.

ما هو هذا التاريخ في منطقة نجد تحديداً والسابق على اتفاق الدرعية؟ إنه نفسه، تاريخ قبائل كانت في حالة مستمرّة من الظعن وتاريخ استقرار وهجرات لا تتوقف. وهو إلى جانب ذلك تاريخ طرق

تجارة وحروب وغزوات وتاريخ مدن أو بلدات تنهض فتنهار ثمّ تنهض مرة أخرى. ذلك كله كان سيرورة اجتماعية، أخذت مجراها في تاريخ الجزيرة ما بين اتفاق الدرعية في منتصف القرن ١٢هـ/ ١٨م وسقوط دولة بني الأخيضر في القرن ٥هـ/ ١١م، كما يقول المؤرخون، هناك مساحة زمنية تمتدّ إلى حوالى سبعة قرون. ما الذي حصل خلال هذا الفاصل الزمني الطويل؟ هل كان له علاقة ما بما أصبحت عليه حواضر نجد بعد ذلك، وهي الحواضر التي ظهرت فيها الوهابية؟ هل يجوز شطب ذلك كله من تاريخ الحركة وتاريخ الدولة لمجرد أنّ المعلومات المتوافرة عن تلك الفترة الزمنية الطويلة شحيحة بكل المقاييس؟ تقول المصادر المحلية إن بداية القرن ٨هـ/ ١٤م شهدت موجة إعمار جديدة للمدن في نجد. والمعطيات المتوافرة عنها تؤكد أنها تختلف في تكوينها عن المدن التي سبقتها في النشوء قبل ذلك بكثير. وأبرز ما يميّز هذه المدن أنّ كل واحدة منها كانت كياناً سياسياً مستقلاً والحركة الوهابية ظهرت في هذه البيئة الحضرية الجديدة بعد نشأتها بأربعة قرون. وهذه ملاحظة مهمة في ما يتعلق بالوهابية ودورها. ما هي الدلالة السياسية لنشأة هذه المدن بالنسبة إلى عملية تشكّل مفهوم الدولة؟ وما هي أهمية الفرق بين حواضر ما قبل القرن ٨هـ/ ١٤م وما بعده؟ وماذا يقول هذا الفرق عن طبيعة الحركة ودورها؟ وأين يقع اتفاق الدرعية في هذا السياق؟

إن استبعاد التاريخ السابق أو التقليل من أهميته لصالح مجادلة تدهور الحالة الدينية يعبّر عن رؤية اختزالية متطرفة، تتجافى تماماً مع المنطق العلمي، وفوق ذلك لا تتفق لا مع تاريخ الجزيرة العربية ولا مع تاريخ الدولة التي هي محل الدراسة والتفسير. ربما إن اتفاق الدرعية كان استجابة أو تداخلاً لأحداث وتطوّرات تاريخية أخرى غير الحالة الدينية، وبالتالي نتيجة لسياق تاريخي فيه من الفسحة ما يجعله يتسع لما هو أخطر وأكثر أهمية من هذه الحالة، وتحديداً حالة الشرك.

كانت هجرات القبائل وما ترتّب عليها من استقرار من بين العناصر الأولى التي أطلقت عملية تشكّل مفهوم الدولة في الجزيرة. وهي كذلك لأنها كانت المصدر الذي كان يغذّي عملية الاستقرار ونشوء الحواضر والمدن التي ظهرت فيها الوهابية، وقامت على أساس منها الدولة. وكما

هو متوقّع فقد اتّخذت عملية تحضّر القبائل صيغاً مختلفة من مرحلة تاريخيّة لأخرى، وانقسمت القبائل نتيجة لذلك في فترات تاريخيّة مختلفة إلى نوعين: قبائل بدوية ظاعنة احتفظت بنمط حياتها الأول، وكانت دائماً تشكّل أغلبية سكان المنطقة. ومن ناحية ثانية كانت هناك قبائل مستقرة يمكن اعتبارها بأنها النواة الأولى لنشوء الحواضر والمدن أو إعادة تشكيل هذه الحواضر والمدن بعد أن كانت مندثرة قبل ذلك، كما يبدو من المصادر[٢٢]. وقد استمر هذا النمط الحضري للقبائل المستقرّة، كما يبدو من المصادر، حتى بداية القرن ٨هـ/ ١٤م. بعد هذا التاريخ تبدأ المصادر تتحدّث عن العائلات، وليس عن القبائل، وعن قيام هذه العائلات بعمارة مدن متناثرة في نجد. وهو ما يشير إلى أنّ ظاهرة التشكيل الاجتماعي للقبائل المستقرة كان يمثّل المرحلة الوسط بين ما قبل هذه الظاهرة وما بعدها في تاريخ المنطقة. بحيث يبدو كما لو أنّ هذه القبائل شكّلت بتركيبتها ونمط حياتها نوعاً من الجسر الواصل، أو المرحلة الإنتقالية ما بين حياة البداوة والظعن في الصحراء، وإعادة تشكيل مجتمع الحاضرة في وسط الجزيرة العربية، بالصيغة التي استقر عليها قبيل ظهور الحركة الوهابية.

في هذا السياق، كان تغيّر العلاقات الاجتماعية طبيعياً في الحواضر ثمّ المدن. ومن أبرز علامات هذا التغيّر أنّ علاقة الفرد/ أو الجماعة في الحاضرة صارت مع الأرض ومع الجيران، وصارت الأولوية لهذه العلاقة مقابل العلاقة مع القبيلة. ومن هذا التحوّل الاجتماعي برز عنصر آخر من العناصر الأولى لتشكّل مفهوم الدولة، وهو انفصال الحضر عن البدو في

---

(٢٢) عندما أجبرت عوائل بني وائل على الانتقال من أشيقر في الوشم إلى التويم في سدير، وذلك في أوائل القرن ٨هـ/ ١٤م، بحسب حمد بن لعبون الذي ينتمي إلى بني وائل، ذكر أن التويم كان يستوطنها «أناس من عايذ بني سعيد، بادية وحاضرة. إلا إنهم جلوا عنها، ودمرت. ثم جاء مدلج (جد آل وائل) وبنوه وعمروها». انظر: **تاريخ ابن لعبون** (نسخة مقتطعة من كتاب خزانة التواريخ النجدية)، جمع وترتيب وتصحيح الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ج ١، ص ١٨. ويذكر إبراهيم بن عيسى أن حريملاء كانت «حوطة لآل أبو ريشة الموالي، قد إستوطنوها [استوطنوها]، . . . ثم ضعف أمرهم، وذهبوا وإستولى [استولى] عليها ابن معمر، وذلك بعد دمار ملهم، وإنتقال [انتقال] شرائد أهله إلى بلد [بلدة] العيينة. .». انظر: المصدر نفسه، ج ٩: **مجموع في التاريخ النجدي**، ص ٢٩.

الحراك الاجتماعي المتمثّل بهجرات القبائل واستقرارها. أصبح كل من الحضر والبدو يشكل مجتمعاً متمايزاً عن الآخر، كل منهما يكمّل الآخر، ويحتاج إليه في الفضاء الاجتماعي للجزيرة العربية في ذلك الزمن. لكن مع ملاحظة أنّ نمط الحياة البدوية آنذاك كان في الواقع يتراجع ويتآكل مع الوقت. في المقابل كان نمط الحياة الحضرية ينمو في حجمه ويتراكم ويزداد عمقاً في ارتباطه بالأرض وتطوّر أدواته التكنولوجية. وكانت الأدوات الثقافيّة لمجتمع الحاضرة، السياسي منها وغير السياسي، المادي وغير المادي، تنمو أيضاً وتزداد تماسكاً وتمايزاً عن تلك التي يمتلكها النمط البدوي. كما كانت البنية الاجتماعية للحواضر تختلف، وتتناقض في بعض جوانبها مع نظيرتها البدوية، وإلى جانب الارتباط بالأرض، كان من أهم التطورات التي فصلت الحضري عن البدوي وأخطرها الدين كمصدر للقانون والأخلاق بدل العرف القبلي وبروز العائلة والسلطة السياسية التي آلت إلى هذه العائلة. الدين هو نتاج ثقافي حضري، ويمثّل شكلاً من أشكال السلطة. وكما إن البدوي يرفض الارتهان بالأرض تمسكاً بما يعتبر أنه حريته، يرفض كذلك الخضوع للسلطة السياسية، بما في ذلك سلطة الدين.

لعلّه كان من الطبيعي أن ينمو النمط الحضري ويتطوّر، وإن ببطء واضح آنذاك، على حساب النمط البدوي. ويتّضح هذا أكثر ما يتضح عندما ننظر إلى هذه السيرورة التاريخية من مرحلتنا الحالية، التي تعطينا ميزة النظرة الارتجاعية وإمكانية مقارنة ما كانت عليه الحواضر النجدية منذ ما قبل الحركة الوهابية مع ما انتهت إليه في زمننا الحالي. والشاهد على ذلك أنّه ترتّب على عملية الاستقرار ونموّ النمط الحضري تغيّرات اجتماعية وسياسية وثقافية وديمغرافية مرّت بها المستقرّات والحواضر الجديدة طوال الفترة التاريخية التي سبقت الحركة ثم الدولة. وكانت هذه المراحل أو المفاهيم، وهي في حال تشكّلها بمثابة عمليات ومكونات بعضها جديد وبعضها الآخر موروث، هي التي على أساسها أخذت الحاجة إلى سلطة سياسية تبرُزُ لضبط إيقاع هذه الحركة، وتستجيب لمتطلّبات بيئة حضرية كانت في طور التشكّل. وكانت الاستجابة الأولى لهذه الحاجة بروز السلطة السياسية للعائلة داخل المدينة. لكن جاء ظهور الوهابية بمشروعها الإصلاحي الديني والسياسي، علامة على أنّ هذه السلطة لم تعد

كافية، وأنّ الزمن تجاوزها وأصبحت جزءاً من المشاكل والصعوبات التي كانت تتكالب على المجتمع إن لم تكن مصدراً لها. وبما أنّ هذه المدن كانت هي الحاضنة للحركة الوهابية، فإنها تكون بذلك المرحلة التمهيدية التي قادت إلى مرحلة الدولة. وعليه يمكن القول إنّ قيام الدولة كان الاستجابة الثانية للحاجات التي ظهرت في مجتمع الحواضر، وفشلت سلطة العائلة في تلبيتها داخل كل مدينة تقريباً. وهنا تبدو الوهابية على أنها الجسر ما بين مرحلة «المدن المستقلة» ومرحلة الدولة، هذا على الأقل ما يبدو من المصادر أنّه السياق التاريخي الذي انتهى باتفاق الدرعية.

ومن حيث إنّ الدرعية كانت واحدة من بين بلدات ومدن شكّلت مع بعضها البيئة الحضرية التي ظهرت فيها الحركة الوهابية، وبعدها مباشرة قامت الدولة، فإنّ في هذا ما يتفق تماماً مع مسلّمة أنّ الدولة كفكرة ثم كمؤسسة، مثلها في ذلك مثل الدين، هي منتج حضري، لا يمكن أن يتخلّق ويتجسد إلا في بيئة حضرية. ولأنّ الوهابية، خاصة في تمسكها القوي والمتشدّد بفكرة التوحيد مقابل الشرك، ظهرت أول ما ظهرت ليس في الدرعية، وإنما في حريملاء ثم انتقلت إلى العيينة وأخيراً استقرت في الدرعية. ومن هناك بدأ قيام الدولة، وهذه المدن الثلاث تقع في منطقة العارض[٢٣]. وقد كانت هذه المنطقة مقراً لأقدم المستقرات والحواضر في نجد. وهو ما يعكس النمط التاريخي الاجتماعي الذي عرفت به الجزيرة العربية إلى ما قبل عصر النفط، من حيث إنه كلما اتجهنا شمالاً كلما تناقص الاستقرار والتكوين الحضري. ولذلك عرف شمال الجزيرة العربية بأنّه مستقر للقبائل البدوية المترحّلة حتى النصف الثاني من القرن العشرين، مثل عنزة وشمر والرولة والشرارات. وفي مقابل ذلك، كلما اتجهنا جنوباً كلما ازداد الاستقرار وتعمّق التكوين الحضري حتى نصل إلى اليمن. ولذلك اشتهر جنوب نجد، مثل: سدير والمحمل والعارض والوشم ووادي البرك بأنّه مستقرّ لقرى العائلات ومدنها، وليس مستقراً للقبائل البدوية. ومن هذه الزاوية كان من الطبيعي أن ظهرت الحركة الوهابية بفكرتها عن التوحيد وبالتحالف معها

---

(٢٣) عبد الله بن محمد بن خميس، **المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة**، ٢ ج، ط ٢ (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٢، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

قامت دولة على أساس ديني وليس قبلي في منطقة العارض.

تذكر المصادر أن قبيلتي عنزة وبني حنيفة سكنتا اليمامة قبل الإسلام بزمن طويل. وينقل حمد الجاسر عن الدينوري ما يفيد بأن عنزة سكنت اليمامة قبل بني حنيفة(٢٤). لكن قبيلة عنزة احتفظت مع ذلك ببداوتها وعصبيتها حتى أواخر النصف الثاني من القرن العشرين، في حين أن قبيلة بني حنيفة غادرت نمط الحياة البدوية تماماً. ولهذا السبب تصدّعت عصبيتها قبل ظهور الوهابية بزمن طويل. والسبب الأهم وراء هذا الاختلاف في المآل الاجتماعي لهاتين القبيلتين يعود قبل أي شيء آخر إلى اختلاف نمط الحياة الذي اختارته كل منهما، ومن ثَمّ اختلاف درجة الاستقرار والتحضّر اللذين انتهتا إليهما. وبحسب المصادر فقد غادرت قبيلة عنزة اليمامة إلى شمال الجزيرة. وقد حدث هذا قبل الإسلام، لكنّ المصادر لا تحدد تاريخاً معيناً لذلك. وهناك في شمال الجزيرة احتفظت عنزة ببداوتها إلى وقت قريب. أما قبيلة بني حنيفة فقد استقرت في اليمامة منذ ما قبل الإسلام بشكل نهائي وظلت هناك. ومع أنّ بعض فروع هذه القبيلة احتفظت بحياتها البدوية حتى ظهور الإسلام، إلا أنّ الأغلبية استقرت وانخرطت في نمط حياة زراعية من دون انقطاع، وبقيت كذلك إلى الوقت الذي ظهرت فيه الوهابية. هناك من يقول إنّ جزءاً من هذه القبيلة قد غادر اليمامة في أثناء حكم بني الأخيضر لهذه المنطقة ما بين القرن ٣هـ/ ٩م والقرن ٥هـ/ ١١م، وذلك هرباً من القسوة والتعسّف مع السكان، اللذين اتسم بهما حكم هذه العائلة. حيث يقول ابن حوقل (ت ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م) في كتابه **صورة الأرض** عن ذلك إنه «لما نزل عليها [يعني على مدينة الخضرمة] بنو الأخيضر جلت العرب منها إلى جزيرة مصر، فسكنوا بين النيل وبحر القلزم، . .»(٢٥) أما ياقوت (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م) في **معجم البلدان** فيذكر أنّ النزوح كان إلى جهة أخرى، وذلك عندما نقل من تاريخ ابن سيرين قوله: «وفيها، يعني في سنة ٣١٠هـ،

(٢٤) حمد الجاسر، **مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ** (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص ٣٦.

(٢٥) أبو القاسم بن حوقل، **صورة الأرض**، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٢)، ص ٣٨. الخضرمة الوارد ذكرها هنا هو الاسم القديم للخرج. وكانت مقر حكم بني الأخيضر في نجد.

انتقل أهل قران من اليمامة إلى البصرة لحَيْف لَحِقَهم من ابن الأخيضر في مقاسماتهم وجدب أرضهم، . . .»[٢٦] هنا يضيف ياقوت سبباً آخر للنزوح، وهو جدب الأرض، ما يشير إلى أنّ موجة من الجفاف ضربت المنطقة خلال الفترة التي سبقت ٣١٠هـ. كما إنّ وجهة النزوح اختلفت أيضاً عند ياقوت عنه عند ابن حوقل. والمعروف أنّ هجرات أهل نجد، سواء من البادية أم الحضر تتجه في الغالب في مثل هذه الظروف إلى الشمال أو الشمال الشرقي من الجزيرة، أي باتجاه العراق، أو البحرين بدلالتها الجغرافية القديمة وليست الحالية. ولا تذكر المصادر شيئاً عن حجم الذين نزحوا ولا عما إذا كان هناك نزوح معاكس بعد سقوط دولة بني الأخيضر. لكن ابن فضل الله العمري (ت ٧٤٩هـ) عندما وصل في حديثه إلى نجد تناول من أسماهم بـ «عرب العارض»، و«عرب الخرج»، كما ذكر عايذ بنو سعيد في سدير، وبنو يزيد والمزايدة. وإلى جانب ذلك عدّد بلداناً وقرى كثيرة مثل الوشم والبريك ونعام وحرمة وجلاجل والتويم وملهم وبنبان وحجر وصياح والبرة والخرج، . . . إلخ. وبما أنّ المصادر تقول إن ابن فضل الله العمري توفي في آخر النصف الأول من القرن ٨هـ/ ١٤م، فلا بد من أن حديثه كان خلال هذه الفترة. ثم ينقل عن واحد من أهل منطقة سدير، اسمه أحمد بن عبد الله الواصلي، قوله «أن بلادهم بلاد خير، ذات زرع وماشية، بقرى عامرة، وعيون جارية، ونعم سارحة. ولأرضهم بذلك الوادي منعة وحصانة»[٢٧]، واللافت في تعداد ابن فضل الله العمري للمدن في وسط نجد وجنوبها أنه يتفق مع ما ذكره ابن عيسى عن الفترة نفسها تقريباً. فبحسب الأخير كانت نجد قد شهدت موجة جديدة كما يبدو من عمارة المدن ابتداءً

---

(٢٦) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ٥ ج، ط ٢ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٥)، ج ٤، ص ٣١٩.

(٢٧) كلام ابن فضل الله العمري مأخوذ من: مجلة **العرب**، السنة ١٦، العددان ٩ ـ ١٠ (ربيع الأول ـ ربيع الثاني ١٤٠٢هـ ـ كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٨٢م)، ص ٧٧٨ ـ ٧٧٩. يذكر حمد الجاسر بأن أسرة «آل واصل» في جلاجل والغاط، وأنهم من البدارين من الدواسر. انظر: حمد الجاسر، **جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد**، ٢ ج، ط ٢ (الرياض: دار اليمامة، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٨٥٥. تُرى هل يعود أحمد الواصلي الذي ذكره العمري بنسبه إلى هذه الأسرة؟ هذا ما يبدو.

من القرن ٨هـ/ ١٤م[٢٨] على يد عائلات انفصلت عن قبائلها. وهو ما يؤشر على تصدّع القبيلة نتيجة لاستقرارها لفترة طويلة ولانخراطها في نمط الحياة الحضرية. ولا بد في هذا السياق منّ أن قبيلة بني حنيفة كانت أكثر من تعرّض لعملية التصدّع هذه نظراً إلى أنّها أول قبيلة استقرت في اليمامة، ولأنها كانت تهيمن على هذه المنطقة. والأرجح أن تصدّع بني حنيفة بدأ قبل القرن ٨هـ/ ١٤م بكثير، نظراً إلى أن استقرار هذه القبيلة كان قبل تلك الموجة بما لا يقل عن ثمانية قرون[٢٩].

تجدر الإشارة إلى أنّ الحديث عن بداية الموجة الجديدة لعمارة المدن، والعارض تحديداً، يخلو من ذكر اسم بني حنيفة، والعارض هو الموطن الأصلي لهذه القبيلة. حتى أسماء القبائل الأخرى لا يأتي ذكرها في هذا الحديث. لكن هذه القبائل إما أنها نزحت، مثل الظفير وعنزة، أو أنّها كانت لا تزال في مرحلة ظعنها وارتحالها. ومن ثَمّ فإن اختفاء أسماء هذه القبائل من المصادر التي تتحدّث عن الحواضر ابتداء من القرن ٨هـ/ ١٤م، يعني أنّ العوائل التي استقرت منها تكون قد انفصلت عن قبيلتها. أما بنو حنيفة فإنّه قد مضى على استقرارها بالكامل في ذلك الوقت أكثر من سبعة قرون، ولم يبق لها بادية على الإطلاق. ومن ثَمّ فإن اختفاء اسمها من المصادر خلال الفترة نفسها يدلّ على تصدّع كامل لعصبية هذه القبيلة. ومما يؤيد ذلك مؤشر له دلالة اجتماعية مهمة في هذا الاتجاه، وهو تغيّر انتساب عائلة آل سعود من بني حنيفة إلى قبيلة عنزة. لا تذكر المصادر متى حصل ذلك، لكن من المعروف أن تاريخ هذه الأسرة يعود في منطقة العارض إلى ما قبل القرن ٩هـ/ ١٥م. ويرى حمد الجاسر أن الفرق في درجة التحضّر والبداوة بين القبيلتين هو من أهمّ الأسباب التي جعلت الأسرة السعودية الحاكمة (آل سعود) يلحِقون نسبهم بقبيلة عنزة، مع أنّهم يعودون في الأساس إلى قبيلة بني حنيفة. وبما أنّ قبيلتي عنزة وبني حنيفة

---

(٢٨) إبراهيم بن صالح بن عيسى، **تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من ٧٠٠ ـ ١٣٤٠هـ)**، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص ٢٨.

(٢٩) يقدر حمد الجاسر، استناداً إلى آليّة النسب، بأنّ بداية استقرار بني حنيفة في اليمامة، كان قبل الإسلام بنحو مئتي عام، أي إنه عندما بدأ ابن عبد الوهاب دعوته كان قد مضى على استقرار بني حنيفة حوالى أربعة عشر قرناً. انظر: الجاسر، **مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ**، ص ٣٨ ـ ٤٢.

يجتمعان في وائل، الذي هو فرع من فروع ربيعة، يوضح الجاسر ما حصل لانتساب آل سعود إلى عنزة بقوله «إن من عادة العرب إذا إشتهر [اشتهر] فرع من فروع القبيلة التي يجمعها أصل واحد، فإن بقية الفروع تنتسب إلى ذلك الفرع». ثم يضيف أنّ هذا التوجه كانت تفرضه الحاجة إلى حماية العصبية وذلك في الأزمنة الغابرة للجزيرة العربية. وبما أنّ تحضر القبيلة يفقدها عنصر العصبية، وهو «الانتماء إلى العنصر الأصل» الذي كانت تحافظ به على بقائها، وكانت قبيلة عنزة هي القبيلة التي تمسّكت ببداوتها، فلا بد للفروع التي تمت إليها بصلة من بني وايل، من الانتساب إليها»[٣٠]. ومؤدّى ما يقوله الجاسر أنّه كانت هناك حالة شد بين ديناميكيات الماضي والحاضر حينها. وإذا كان مثال آل سعود هو الأبرز، إلا أنه في الغالب لم يكن مثالاً فريداً، بل الأرجح أن كثيراً من بني حنيفة وقبائل أخرى من المستوطنين القدامى، مروا بالتجربة نفسها. لم يكن من الممكن لهؤلاء العودة إلى نمط الاستقرار الجماعي، دع عنك العودة إلى النمط البدوي. لكن لا بد من أن بعضهم، وربما غالبيتهم، شعروا بالحاجة إلى حماية العصبية أو إلى المكانة التي تمنحها. ومن المؤكد أن هذه الحاجة لم تكن واحدة عند الجميع. فبالنسبة إلى آل سعود، مثلاً، الأرجح أن منبع حاجتهم إلى العصبية في مرحلة المدن المستقلّة هو أنها كانت ضرورية للإمارة والحكم. وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى أمراء المدن الأخرى. وهو ما يعني بقاء الأيديولوجيا القبلية المتحدرة من القبيلة البدوية في ثقافة الحواضر، كمصدر لشرعية الإمارة. وبما يبدو أنه نوع من المفارقة في هذا السياق أنّ جميع العائلات التي حكمت المدن المستقلة تقريباً، بمن فيهم آل سعود في الدرعية، لم يحكموا باسم القبيلة وإنما باسم العائلة. بل إن كل واحدة من هذه العائلات خبرت الصراع الدموي على الإمارة، الأمر الذي يشير إلى أنّ العائلة كانت غطاء للطموحات

---

(٣٠) الجاسر، **جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد**، ج ٢، ص ٨٠٠ـ ٨٠١. من جانبه يرى عبد الله العسكر، المتخصص في التاريخ الإسلامي لليمامة، بأن استقرار بني حنيفة في اليمامة لفترة زمنية طويلة تسبّب في أن «بدأ تماسك القبيلة يضعف ببطئ [ببطء]، وانخفضت الأخلاقيات القبلية بشكل تدريجي، . . وتحوّلت قاعدة الحياة الاجتماعية. . إلى سكن مشترك، وحل بين القرى. . شعور إقليمي وإعتزاز [اعتزاز] جماعي محل التعصب والحرب العشائرية. .». انظر: عبد الله إبراهيم العسكر، **تاريخ اليمامة في صدر الإسلام** (الرياض: دار الجداول، ٢٠١٢)، ص ٦١.

السياسية لبعض أفرادها الذين تولوا الإمارة باسمها. من الناحية الأخرى، لا بد من أنه كانت هناك عائلات انخرطت في عملية التحضّر منذ القدم، ولهذا السبب قبل غيره لم تعط كثير اهتمام لمسألة العصبية هذه، وبالتالي قبلت أن تفقد هذه العصبية؛ لأنها قد انحلت واندثرت في الأحوال كلها.

إذاً، كانت هجرات القبائل ونمط استقرارها ونشأة مدن العائلات، باعتبارها عناصر متتالية في عملية تشكّل مفهوم الدولة، هي قوة المحرك الذي أفضى إلى البيئة الحضرية كما تمثّلت في حواضر المدن المستقلة. وبالتالي لا يتفق والحال كذلك أن نعتسف التاريخ ونجعله يبدأ من حيث انتهى في حينها باتفاق الشيخ والأمير في الدرعية، ونتجاهل كل التاريخ الذي سبق ذلك، وأفضى إلى تلك البداية الجديدة. واستكمالاً للمنطق ذاته، ومن حيث أن مفهوم الدولة، بما في ذلك عناصرها التكوينية الأولى، هو بمثابة الأساس الاجتماعي والثقافي لمؤسسة الدولة، فإنه من غير الممكن أن تكون الظروف قد تهيّأت لظهور الحركة الوهابية أو لمؤسسة الدولة أن تنشأ من دون هذا الأساس.

## المدينة في إطار الدولة

في موضوع العناصر التي كانت فاعلة في عملية تشكل الدولة في الجزيرة العربية، سوف نلاحظ أن المفاهيم الأساسية التي انبنى عليها تاريخ الدولة السعودية، مثل: العائلة والقبيلة والشريعة والمدينة أو البلدة والتوحيد، هي المفاهيم نفسها التي كانت حاضرة في التاريخ السابق عليها. وقد كانت هذه المفاهيم كلها موجودة، وكانت تشكّل مجتمعة، في ما عدا القبيلة البدوية كوحدة متماسكة، مرتكزات مجتمع الحواضر، قبل الوهابية وقبل الدولة، بما في ذلك مفهوم التوحيد(٣١). الأمر الذي يشير

(٣١) قارن بما قاله محمد بن عبد الوهاب عن أن نجداً لم تعرف التوحيد، وتحديداً لم تعرف معنى «لا إله إلا الله» قبل دعوته. وليس واضحاً تماماً ماذا كان يعني بذلك. انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ١، ص ١٨٩. لكن الشيخ سيعود في رسالة أخرى وينكر أنه قال ذلك. حيث أكد في رسالة له إلى الشيخ عبد الله بن سحيم، أحد المعارضين، بأن «قوله (يعود الضمير إلى سليمان بن سحيم، ألدّ خصوم الدعوة) أني أقول أن الناس من ستماية سنة ليسوا على شيئ [شيء]، . . . . جوابي . . أن أقول سبحانك هذا بهتان عظيم» (ص ١٤٦).

إلى الامتداد والتواصل بين ما قبل وما بعد قيام الدولة. لكن هذا لا يكفي بحدّ ذاته، لأنّه تواصل قد يوحي بالاستمرارية وأنّه لم يحدث تغير حقيقي في تلك المكونات بين ما قبل الحركة والدولة وما بعدهما. ولذلك لا بد من الإشارة إلى أنه من بين هذه تبرز بشكل خاص مفاهيم العائلة والمدينة والشريعة والتوحيد كمؤشرات على الانتقال الكبير من مرحلة هجرات القبائل واستقرارها إلى مرحلة مدن العوائل. وبالتالي الانتقال من مركزية القبيلة إلى مركزية العائلة، وهو الانتقال الذي يشير إلى التغير الذي حصل في بنية المجتمع. وفي مجتمع حاضرة العوائل أو المدن المستقلة كان هناك مفهومان استجدّا على المشهد السياسي مع ظهور الحركة الوهابية: **الأول** ليس جديداً تماماً بذاته، ألا وهو مفهوم التوحيد.

أما المفهوم **الثاني** الأكثر أهمية وخطورة ويعتبر جديداً فهو مفهوم «الدولة»، وتحديداً «الدولة المركزية». لقد كان هذا المفهوم غائباً تماماً عن ثقافة مجتمع حواضر المدن المستقلة قبل ظهور الوهابية، بل ليس في المصادر ما يؤشر على أنه كان مطروحاً بأي صيغة من الصيغ بعد سقوط دولة بني الأخيضر في القرن ٥هـ/١١م. وبالتالي فإن بروز هذا المفهوم بعد الوهابية تحديداً يؤشر من **ناحية** على التغيّر السياسي الذي حصل للمجتمع في هذا الاتجاه، ومن **ناحية أخرى** على أن الوهابية كانت القوة الاجتماعية التي حملت معها فكرة هذا التغير، وجعلت منها هدفاً رئيساً في مشروعها الإصلاحي[٣٢]. والتغير الذي نفترض أنه هيأ لبروز فكرة الدولة كان تصدّع القبيلة في الحواضر وترنح العصبيات فيها وتداعيات ذلك على المجتمع. والذي يبدو هو أن إمارات المدن المستقلة مثّلت في البداية البديل السياسي للقبيلة، لكنّها أثبتت مع الوقت أنها لم تكن أكثر من بديل مؤقت. حيث تحوّلت بسرعة إلى مصدر للحروب والانقسامات والصراعات السياسية والاغتيالات والقلاقل المزمنة وعدم الاستقرار. وهذا فضلاً عنّ أن تلك الإمارات لم تقدّم شيئاً للتخفيف من صعوبة الحياة اليومية والكوارث الطبيعية. ومن هنا تبدو أهميّة مفهوم الدولة بعد ظهور الوهابية في أنه جاء معه بفكرة الوحدة السياسية

(٣٢) الإشارة هنا إلى فكرة «الدولة» بحد ذاتها كمؤشر على التغيّر، بغض النظر عن رؤية الوهابية لهذه الدولة.

كبديل، وكمخرج لمجتمع كادت أن تندثر فيه هذه الفكرة وتموت تماماً.

لا يقل أهمية عن ذلك أنّ مفهوم «الدولة المركزية» وارتباطه بمفهوم التوحيد الديني كأساس أيديولوجي أو «الدولة الجامعة»، شكّل حينها إطاراً سياسياً وقانونياً جديداً انتظمت فيه المفاهيم القديمة، واكتسبت في داخله دلالات وعلاقات في ما بينها، تختلف عما كانت عليه قبل ذلك. ولمعرفة ما آلت إليه هذه المفاهيم والمؤسسات الاجتماعية والسياسية وهي في إطار الدولة، فإنه لا مندوحة من مقارنتها بما كانت عليه قبل قيام هذه الدولة وقبل اتفاق الدرعية أيضاً.

بالنسبة إلى المدينة أو البلدة، مثلاً، لم تعد بعد قيام الدولة من أوجه عديدة هي المدينة التي كانت عليه قبل قيام الدولة. كانت المدينة قبل قيام الدولة وحدة سياسية قائمة بذاتها، أو مكوناً من مكونات حالة سياسية كانت هي السائدة في نجد، وتتمتع في هذا الإطار بالاستقلال الكامل. وكانت هذه الحالة، كما يبدو من المصادر، هي التي عرفت بها نجد منذ بداية القرن ٨هـ/ ١٤م. أما بعد قيام الدولة فقد تلاشت هذه الظاهرة، وصارت المدن كلها إمارات (ولايات) تابعة للمركز في الدرعية. وبطبيعة الحال فإنّ هذا لم يحصل دفعة واحدة، وإنما بعد ممانعات وحروب طالت مدتها في بعض هذه المدن وقصرت في بعضها الآخر. لكن المهم في ذلك أنّ هذا الانضمام مثّل حينها تحوّلاً اجتماعياً وسياسياً يقتضي شيئاً من التوقّف عنده والتأمل فيه. فكيف يمكن أن يكون هناك علاقة لهذا التحوّل بالشرك بأي شكل من الأشكال؟ إذ إن العلاقة الأقرب والأوثق لهذا التحوّل كانت بالواقعين الاجتماعي والسياسي اللذين كانا سائدين حينها وبمفهوم الدولة الذي كان يتشكّل ويفرض نفسه تدريجياً على هذا الواقع. وليس أدلّ على ذلك من حقيقة أن الشرك لم يبرز باعتباره قضية إشكالية حتى بالحد الأدنى بين الدولة والدعوة من **ناحية** والمدن التي انضمت إليها من **ناحية أخرى**. بل على العكس، تدلّ المؤشرات كلها على أنّ أهالي هذه المدن انتظموا بسهولة وسلاسة مع الدولة ومع الدعوة وما تنادي به من الناحية الدينية. وعلى الرغم من أنّ اللغة التي كتب بها ابن غنام تاريخه اتصفت بمنحى ديني متشدد في وصفه للسجالات الدينية والصراعات السياسية والعسكرية، إلا أنّه لا يرد في تاريخه ولا عند ابن بشر، وهما

مؤرخا الدعوة والدولة، ما يشير إلى أنّ الدعوة كانت في حاجة إلى نشاطات إضافية لتلقين الناس، في المدن التي انضمت حديثاً، التعاليم الدينية الجديدة للدولة والتأقلم معها.

هذا عن الانضواء السياسي للمدن واضطرارها للانضمام إلى الدولة تحت وطأة الاستنزاف العسكري. ماذا عن انتظام هذه المدن في الإطار الديني المستند إلى مبادئ دعوة الشيخ؟ هنا نجد أنّ الانتظام الديني للمدن في إطار الدولة كان أسهل كثيراً من انتظامها السياسي. ففي حين كانت هناك أمثلة كثيرة على المقاومة السياسية، وحالات انضمام مدن إلى الدولة ثمّ انفصالها عنها، كما أشير سابقاً، لأسباب سياسية لا يوجد في المصادر حالة واحدة عن مقاومة شعبية خاصة على أساس ديني. والسبب في ذلك واضح، وهو انتفاء وجود عوامل أو دوافع دينية لمقاومة تمدّد سلطة الدرعية لدى الناس مقابل وجود هذه الدوافع لدى أمراء المدن الذين كانوا يرون في هذا التمدّد تهديداً لمواقعهم وسلطاتهم داخل كل مدينة تقريباً. الأمر الذي جعل من الواضح أنّ المقاومة التي واجهتها الدولة الجديدة كانت في جوهرها منذ البداية مقاومة سياسية أكثر من أنها كانت مقاومة دينية. وما يعزّز ذلك مرة أخرى، أنّ المصادر الوهابية قبل غيرها تخلو مما يدلّ على أن ما كان يدعو إليه الشيخ محمد اصطدم مع معتقدات وقيم دينية منتشرة وراسخة في مجتمع الحاضرة النجدية. وتمشّياً مع ذلك لم تواجه الدعوة ـ بعد انضمام أي من المدن إلى الدولة ـ ما يدلّ على أي شكل من أشكال المقاومة أو الممانعة الشعبية. بل على العكس، كان انضمام المدينة إلى الدولة أو انفصالها عنها، ثم عودتها عن ذلك يعتمد بشكل يكاد أن يكون كاملاً على أمير المدينة ومن حوله من أقارب ورجال دين وفداوية. وإذا كانت العائلة التي يأتي منها أمير المدينة منقسمة في ما بينها حول الإمارة، فإن انضمام هذه المدينة أو انفصالها عن الدولة يعتمد على أي الفرعين يوالي الدرعية أو يختلف معها. والمؤشرات المتوافرة كلها تدلّ على أنّ الناس انتظموا في دعوة الشيخ بكل يسر وسهولة وعلى أنهم بعد ذلك لم يكونوا في حاجة إلى تكييف حياتهم أو تغيير شيء من معتقداتهم حتى تتفق مع مبادئ دعوة الشيخ. كانوا في حاجة إلى استئناف حياتهم واستعادة الاستقرار بعد حروب امتدت لعقود من الزمن. وكانوا في حاجة إلى التأقلم مع الحالة السياسية التي

أتت بها الدولة الجديدة، خاصة لجهة أنها دولة تشمل بسلطتها ومرجعيتها المدن كلها، وعلى عكس ما كانت عليه الحال قبل هذه الدولة. ما يدلّ على أنّ حياة الناس ومعتقداتهم الدينية بشكل عام لم تكن تختلف كثيراً عن مبادئ دعوة الشيخ. من هذه الزاوية يصبح من الممكن اعتبار الجدل الديني الذي كان محتدماً بين أنصار الدعوة ومعارضيها الذي كان يدور في أغلبه حول معنى الشرك، بأنه كان، في أغلبه على الأقل، جدلاً نظرياً ذا مسحة نخبوية، بمعنى أنه لم يكن انعكاساً للثقافة السائدة. ومن هنا لم تكن المعارضة الدينية التي واجهتها الدعوة والدولة على يد بعض العلماء تمثّل تياراً له امتدادات شعبية، مثلها في ذلك مثل المقاومة السياسية لأمراء المدن. وربما أن في هذا ما يفسر السهولة والسرعة التي اختفت بها من ذاكرة المجتمع أسماء جميع العلماء الذين كانوا معارضين لدعوة الشيخ، أو أولئك الذين كانوا يميلون إلى معارضتها، لكن من دون أن يكونوا ناشطين في ذلك، واختفت معهم أيضاً أدبياتهم. كان من الطبيعي أن وجد هؤلاء العلماء أنفسهم مضطرين إلى مغادرة نجد بعد انتصار الحركة الوهابية وقيام الدولة[٣٣] لكن أن تختفي أسماؤهم من الذاكرة،

---

(٣٣) انظر الهامش الرقم (٦) في هذا الفصل. بالإضافة إلى ما ورد هناك، لا بد من الإشارة إلى أنّه ليس كل العلماء الذين عارضوا دعوة الشيخ كانوا ناشطين في معارضتهم. من بين غير الناشطين كما يبدو كان الشيخ عبد الله بن عضيب الذي ورد اسمه في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب ضمن مجموعة من العلماء يتهمهم. وقد كتب عبد الله البسام ترجمة طويلة لعالم مشهور يحمل الاسم نفسه. يقول البسام إن هذا العالم استوطن عنيزة أوائل القرن ١٢هـ/ ١٨م، وأدرك بدايات الحركة الوهابية، وكاتبه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وشرح له دعوته. إلا أنّ البسام لم يجد كما يقول «اتفاقا ولا منافرة بينهما». ثم يضيف ملاحظة لافتة بقوله: «أما ابن عضيب الذي تكرر ذكره في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب فهو غير صاحب الترجمة». انظر: عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ٦ ج، ط ٢ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج ٤، ص ٤٦. هنا يلتبس الأمر بدرجة مربكة لأنه بحسب البسام هناك عالمان كل منهما كان يحمل اسم «عبد الله بن عضيب». وكل منهما كاتبه الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ومع ذلك يؤكد البسام بأنّ عبد الله العضيب الذي ترجم له في كتابه ليس هو الذي يرد اسمه في رسائل الشيخ. كيف يكون الشيخ محمد قد كاتب عبد الله العضيب هذا، ثم لا يرد ذكره في رسائل الشيخ؟ أضف إلى ذلك قول البسام بأنّه لم يجد «اتفاقا ولا منافرة» بين الاثنين. وهو قول يتضمن أن عدم وجود اتفاق يعني أنه كان هناك خلاف بين الاثنين. أما عدم وجود منافرة، فيعني أنه لم يتسنّ، لسبب أو لآخر، التعبير عن هذا الخلاف علناً وبلغة صدامية. لكن الذي لم يعلن عن رأيه أو لم يصلنا رأيه في هذا الخلاف كان ابن عضيب، وليس الشيخ محمد بن عبد الوهاب. فالأخير عبّر عن رأيه في رسالة بعثها إلى مجموعة من علماء الدين في نجد، ومن بينهم عبد الله بن عضيب. يقول الشيخ في رسالته عن هؤلاء العلماء «فإن كان الاستدلال

ومعها أدبياتهم الدينية المعارضة، فدليل على نخبويّة المعارضة الدينية،

---

[الاستدلال] بالقرآن عندكم هزؤا وجهلا [هزواً وجهلاً] كما هي عادتكم، ولا تقبلونه فأنظروا [فانظروا] في الإقناع (مرجع فقهي حنبلي) في باب حكم المرتد. . . » إلى أن يقول «فإذا كان من فعل هذه الأمور (الإشارة هنا إلى أمور مثل التوسل بالأنبياء والاعتقاد بكرامات الصالحين). . . تعتقدون صلاحه وولايته، وقد صرح في الإقناع بكفره، فإعلموا [فاعلموا] أنكم لم تعرفوا معنى شهادة أن لا إله إلا الله. . . ». انظر: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ١٢٦. وكلام الشيخ هذا يتضمن بشكل واضح أن هؤلاء الذين كان يخاطبهم كانوا من المعارضين لدعوته. المحيّر هنا قول البسام أن ابن عضيب الذي يرد اسمه في هذه الرسالة ليس هو الشخص نفسه الذي ترجم له. حسناً، لماذا إذاً لم يكن هناك «اتفاق أو منافرة» بين الذي ترجم له البسام والشيخ؟ فمع أن الشيخ كاتَبَ ابن عضيب وشرح له دعوته، كما يقول البسام، إلا أنّه لم يرد على ذلك، بحسب البسام أيضاً. ومن المعروف أنّه من عادة العلماء أن يردوا على الرسائل التي تأتيهم من علماء آخرين، خاصةً عندما يتفقون معهم في الرأي، وعندما يطلبون دعمهم ومساندتهم في قضية دينية مثل التي كان يدافع عنها الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ولذلك يكون من المستغرب أن ابن عضيب لم يردّ على رسائل الشيخ محمد إذا كان يتفق معه، ويدعم ما يذهب إليه. الأمر الذي يشير إلى الاحتمال الأرجح وهو أن ابن عضيب لم يكن يؤيد الشيخ في دعوته، لكن لم يصلنا شيء عن موقفه هذا. والسبب إما لأنه اختار عدم الدخول في جدل مع صاحب الدعوة، ربما لكبر سنّه، لأنه توفي، بحسب البسام عام ١١٦١هـ/ ١٧٤٨م، أي بعد ثلاث سنوات تقريباً من انتقال الشيخ إلى الدرعية، وكان عمره حينها حوالى التسعين سنة. وربما أنّ رأي ابن عضيب لم يصلنا لأن ما كتبه معارضاً الشيخ اختفى مع السجلات الأخرى التي ضاعت. ذلك كله يؤكد بأنه لم يكن هناك إلا شخص واحد باسم عبد الله العضيب، وأنه بناء على ما جاء في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كان من المعارضين للدعوة، إلا أنّه لم يكن ناشطاً في ذلك. يعزز هذه الفرضية أنّ البسام لم يترجم لعبد الله العضيب الذي يقول إنه يختلف عن ذلك الذي ترجم له في كتابه، ولا يشير إلى السبب في عدم ترجمته لهذا الشخص المختلف لإجلاء الأمر. ربما من المفيد أيضاً الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ حميدان بن تركي، وهو معارض معروف لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كان من أقرب تلاميذ الشيخ ابن عضيب الذي ترجم له البسام.

هناك عالم آخر، هو عبد القادر العديلي، تعامل البسام مع سيرته بالطريقة نفسها التي تعامل بها مع عبد الله العضيب. ورد اسم الشيخ العديلي ضمن مجموعة العلماء الذين خاطبهم الشيخ في الرسالة المشار إليها أعلاه. وبما أن الشيخ اتهم هؤلاء العلماء في رسالته بأنهم لا يعرفون معنى شهادة أن لا إله إلا الله، فإنّ هذا يعني أن الشيخ العديلي أيضاً لم يكن على الأقل مؤيداً لدعوة الشيخ محمد. لكنّ البسام يقول عن موقفه من الدعوة «وقد أدرك المترجم أول دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، إلا أننا لا نعلم له معاداة لها ولا تأييدا. . ». وهذا مشابه لما قاله عن موقف ابن عضيب. ثم يضيف «ولعلها في زمنه لم تنتشر، ولم تصل إلى سدير». انظر: البسام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٣٨. وهذا قول غريب، لأن الشيخ العديلي توفي بحسب البسام عام ١١٨٠هـ/ ١٧٦٦م، أي إنه عاش أكثر من عشرين سنة بعد انتقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى الدرعية. ودعوة الشيخ انتشرت في سدير قبل ذلك بكثير. وليس أدل على ذلك من مكاتبة الشيخ له، وتوجيه التهمة له، وهي تهمة لا يمكن أن يوجّهها الشيخ من الرسالة الأولى، وإنما بعد تبادل رسائل عديدة اقتنع بعدها بتوجيه هذه التهمة.

ومن بين العلماء المعارضين الذين لم يكونوا ناشطين أيضاً، واختفت أخبارهم محمد بن عباد

وصغر حجمها، وأنّها لم تكن تتمتع بجذور اجتماعية وفكرية داخل المجتمع. لا شك في أن انتصار الدعوة وقيام الدولة الجديدة جعل موضوع المعارضة وأدبياتها من المحرّمات، الأمر الذي حدّ من انتشارها وتداولها بين الناس، وبالتالي أسهم في إزاحتها عن المشهد. لكن أن ينحصر وجود هذه الأدبيات بعد ذلك في بطون المصادر، وأن تختفي تماماً من ذاكرة المجتمع، وألا يبقى في هذه الذاكرة مكان لفكرة قديمة معارضة، أو لاسم ارتبط بهذه الفكرة، فلا يمكن أن يعود إلى رقابة الدولة أو إلى النشاط الدعوي لعلماء الدعوة فحسب. الأرجح أنّ هذا يعود قبل أي شيء آخر إلى استعداد المجتمع، وثقافته الدينية لتقبّل دعوة الشيخ واستيعابها، أكثر من استعداده لتبنّي أطروحات المعارضة الدينية وربما ما يساويها. وهذا واضح من حقيقة أنه ليس هناك ما يشير إلى أن الحالة الدينية في الحواضر النجدية اختلفت بأي درجة ملحوظة بعد أن انضوت تحت سلطة الدولة السعودية عما كانت عليه قبل ذلك.

ومما عزّز حالة التشابه الديني المشار إليها بين ما قبل الدولة وما بعدها ليس فقط تماثل الثقافة الدينية والانتماء المذهبي إلى الحواضر (المذهب الحنبلي كان هو السائد في نجد قبل الدولة السعودية بقرون)، بل هو التشابه الكبير للتركيبة الاجتماعية لمدن حاضرة نجد وهو تشابه كاد يصل إلى حدّ التطابق. والحقيقة أنّ هذا التشابه كان من أبرز خصائص البنية الاجتماعية والثقافية للحاضرة النجدية، ومثّل ملاحظة لافتة في المراحل الأولى من تاريخ الدولة. وفي ما يبدو أنّه كان ذا صلة مباشرة

---

ومحمد بن عيد وأحمد بن يحيى وعبد الله بن عيسى وابنه عبد الوهاب. يورد البسام عن الأخيرين ترجمة مقتضبة جداً لا يذكر فيها شيئاً عن نسبهما ولا عن تعليمهما ولا عن شيوخهما ولا عن إن كان لهما تلاميذ. بل إنه لا يذكر شيئاً عن مصيريهما، وأين ومتى كانت وفاة كل منهما (ج ٥، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠).

وكما أشرت في الهامش الرقم (٦) سابقاً، كان هناك معارضون غادروا نجداً بعد انتصار الحركة وتوسّع الدولة. ومن بين هؤلاء عبد العزيز بن عدوان الذي انتقل إلى الأحساء قبيل وفاة عالمها عبد الله بن فيروز عام ١١٧٥هـ/ ١٧٦١م. ويذكر البسام أنه رأى رسالة له يردّ بها على الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وأنه «أقذع في هذا الرد» (ج ٣، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٨)، ومنهم سيف بن أحمد العتيقي الذي انتقل إلى الأحساء قبيل وفاته سنة ١١٨٩هـ/ ١٧٧٥م (ج ٢، ص ٤١٥ ـ ٤١٦)، ومنهم أيضاً دخيل بن رشيد آل جراح. وقد انتقل إلى مكة المكرمة، وتوفي فيها أوائل القرن ١٣هـ/ ١٩م (ج ٢، ص ١٦٤ ـ ١٧٠).

بهذا الواقع، وانعكاساً له كان السلوك السياسي للدرعية في أثناء مرحلة التوحيد يستند إلى خطاب ديني هجومي موجّه في الأساس ضدّ القيادات السياسية للمدن والقيادات الدينية المعارضة فيها ولم يكن في أي مرحلة من مراحل الدعوة موجّهاً إلى الناس عامة[٣٤]. ولعلّ في هذا ما يفسّر حقيقة أنّ خطاب الدعوة لم يواجه مقاومة شعبية. وعلى العكس، كان تماهي الناس مع خطاب الدعوة، كما أشرنا، سهلاً وسلساً بشكل ملحوظ، إلى درجة أنّه لا يتسق مع سياق الأحداث القول إنّ هذا الخطاب كان يلقى قبولاً متزايداً بين الناس في المدن التي كانت تنضوي تحت سلطة الدولة الجديدة. لأنّ هذا يتضمن أن خطاب الدعوة كان قبل ذلك مرفوضاً، في حين أنه ليس هناك أي مؤشر يؤيد هذه الفرضية. من المعروف أنّ نقطة الخلاف بين الشيخ ومعارضيه كانت تتمحور حول مسألتي التوحيد والشرك وما يرتبط بهما من عبادات وسلوكيات اجتماعية. وسوف يتضح لاحقاً أنّ الجدل الذي كان يدور بين الطرفين بشأن هذا الموضوع لم يتجاوز التعريف النظري للشرك وأنواعه وحكم كل منها، وتبعاً لذلك أنواع

(٣٤) جميع رسائل الشيخ الشخصية التي يشرح فيها دعوته إلى التوحيد، أو ينافح فيها عن دعوته، أو يردّ فيها على معارضيه موجّهة إلى مشايخ، أو إلى قيادات سياسية أو اجتماعية. الاستثناء من ذلك أربع رسائل موجّهة إلى عامة الناس، من بين إحدى وخمسين رسالة احتوى عليها كتاب **الرسائل الشخصية** للشيخ. الأهم من ذلك أنّ مضمون رسائل الشيخ يترك الانطباع بأنّ المعارضة التي كان يواجهها كانت من القيادات الدينية والسياسية، وأنّه لم يواجه أي شكل من أشكال المعارضة الشعبية. انظر مثلاً قوله في إحدى رسائله: «بينت للناس إخلاص الدين لله، ونهيتهم عن دعوة الأنبياء والأموات، من الصالحين وغيرهم. . . وأيضاً ألزمت من تحت يدي بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، . . . ونهيتهم عن الربا، وشرب المسكر، وأنواع من المنكرات. فلم يمكن الرؤساء القدح في هذا وعيبه لكونه مستحسنا عند العوام، فجعلوا قدحهم وعداوتهم فيما آمر به من التوحيد، وما نهيتهم عنه من الشرك، ولبسوا على العوام أن هذا خلاف ما عليه الناس. . .». انظر: ابن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ١، ص ٦٥. كذلك ما جاء في رسالة الشيخ إلى عبد الوهاب بن عيسى، ابن شيخ الدرعية عبد الله بن عيسى. كان عبد الله هذا مؤيداً لدعوة الشيخ. لكن موقفه، كما يبدو من كلام الشيخ، انقلب وأصبح أقرب إلى الخط المعارض. يشير الشيخ إلى ذلك بقوله: «. . وهو (عبد الله بن عيسى) صاحب إحسان علينا، فلا أود يعقبه بالأذى، ويكدر هذه المحبة. . .». (ج ٢، ص ٥٧). ثم يقول الشيخ بعد ذلك «فإن كانت مكاتيب أولياء الشيطان (المعارضون)، وزخرفه كلامهم الذي أوحى إليهم ـ ليجادل في دين الله، لما رأى أن الله يريد أن يظهر دينه ـ غرته وأصغت إليها أفئدتكم. . .». وفي آخر الرسالة ترتفع نبرة الشيخ، حين وجّه كلامه إلى شيخ الدرعية وابنه قائلاً: «أعجب من هذا أنكم لا تفهمون شهادة أن لا إله إلا الله، ولا تنكرون هذه الأوثان التي تعبد في الخرج. . .» (ص ٥٩).

السلوك العبادي التي تقع ضمن هذا النوع أو ذاك. وقد كان يطغى على هذا السجال الطابع النظري العام، ونادراً ما كانت الحالة الدينية لمجتمع الحاضرة موضوعاً له، أو أن يستحضر من هذه الحالة مثالاً للاستشهاد به لتأكيد هذا الرأي أو ذاك. واللافت أنه لم يكن هناك أي خلاف في هذا الجدل بين الشيخ ولا أحد من معارضيه، في ما يتعلّق بالأحوال الشخصية والمعاملات اليومية للناس. وهذا يعود مرة أخرى، في جزء مهم منه، إلى حقيقة أنّ جميع أطراف ذلك السجال تقريباً كانوا ينتمون إلى البيئة الاجتماعية نفسها، وإلى المدرسة الدينية (الحنبلية) نفسها أيضاً. وبالتالي ما كان لخلافاتهم أن تتجاوز الفروع والتفاصيل وما كان لها أن تتعدّى حدود المستوى النظري. ومما عزز هذا التوجّه للسجال، كما أشرنا، أنّ مجتمع الحاضرة النجدية كان أيضاً مجتمعاً حنبليَّ الهوى قبل الوهابية بزمن طويل. ومن يقرأ كتاب **الفواكه العديدة** للشيخ أحمد المنقور لا يخرج بأي انطباع يختلف عن ذلك. كانت حياة الناس تسير في أمورها اليومية وفقاً للمذهب الحنبلي. وبالتالي، فحقيقة أنّ الانتظام الفكري للمدن في الدولة والدعوة كان سهلاً، ولم يتعثّر بأي عراقيل دينية أو مذهبية، يؤكد أنّ ما كان يدعو إليه الشيخ يتطابق إلى حدّ كبير على الأقل مع ما كان سائداً في مجتمع الحاضرة في ذلك الوقت.

من ناحية أخرى، لا بد من الإشارة إلى أنّ المدن التي كانت تقاوم تمدّد سلطة الدرعية ولم تكن واحدة من حيث امتلاكها لخطاب ديني متّسق مع موقفها السياسي. بعض المدن لم تكن تملك خطاباً دينياً مُقابلاً لخطاب الحركة، مثل ثرمدا والعيينة، أو أن الخطاب الذي كانت تستخدمه كان خطاباً دفاعياً، مثل: الرياض وحريملاء ورغبة. كانت هذه المدن تختلف في هذه الناحية عن الدرعية اختلافاً كبيراً. فقد تميّزت الأخيرة عن بقية المدن بأمرين حاسمين كما يبدو: **الأمر الأول** أن الشيخ ابن عبد الوهاب الذي كان يتولى إنتاج الخطاب الديني شريك في القرار السياسي مع محمد بن سعود، ومن بعده مع عبد العزيز بن محمد. **الأمر الثاني** أن الخطاب الديني للدرعية كان يتكامل مع خطابها السياسي تماماً. فإذا كان الخطاب الديني يشدد على مبدأ التوحيد ومحاربة الشرك ويتشدد في ذلك، فإنّ سياستها استقرت على ضمّ كل المدن وتوحيدها تحت مظلّة الخطاب الديني. المدن الأخرى، كانت تفتقر إلى هذا

التكامل بين الديني والسياسي. من ناحيتهم، كان العلماء المعارضون لدعوة الشيخ ينطلقون في اختلافهم معه من رفضهم الواضح لموقفه من مسألة الشرك، لكنهم لم يقدّموا خطاباً سياسياً على هذه الدرجة من الوضوح. يبدو أنّ هؤلاء العلماء كانوا متحالفين مع أمراء المدن المعارضة والتي كانوا يتولّون فيها القضاء. ويكاد أن يكون هذا المعطى الوحيد الواضح، وليس أكثر من ذلك، الذي يعطي الانطباع بأنهم كانوا ضدّ فكرة التوحيد السياسي ومع بقاء المدن المستقلة على حالها. لكن ليس هناك أو لم يتبقّ من أدبياتهم ما يتبنّى هذا الموقف السياسي بشكل واضح ومباشر. نقول هذا اعتماداً على النزر اليسير ممّا تبقّى من رسائل المعارضين، خاصة المشايخ سليمان بن سحيم وسليمان بن عبد الوهاب، ومحمد بن عفالق. ومع ذلك ليس هناك من المؤشرات أو المعطيات ما يدل بدرجة واضحة على موقف سياسي في هذا الاتجاه أو ذاك.

أما أمراء المدن المعارضة فحالهم كانت تقريباً على عكس حال العلماء المعارضين، خاصة المتحالفين معهم. فقد كان هؤلاء الأمراء، ويسمّون الرؤساء أيضاً، واضحين كل الوضوح في رفضهم لفكرة التوحيد السياسي. وقد خاضوا في سبيل ذلك معارك كثيرة مع الدرعية، لكنّ موقفهم من السجال الديني لم يكن واضحاً بالدرجة نفسها التي كان عليها موقفهم السياسي[٣٥]. وهذا ما يمكن أن نستنتجه من سياق الأحداث، ومما قاله الشيخ عن ارتباط مواقف بعض العلماء بمواقف أمرائهم. لا نملك وثائق أو سجلات تكشف لنا موقف هؤلاء الأمراء بشكل محدّد من هذه المسألة. لكنّ تحالفهم مع العلماء المعارضين يعطي الانطباع بأنّهم كانوا يتبنّون موقف هؤلاء العلماء من مسألة الشرك، ضداً على موقف ابن عبد الوهاب. والأمر الواضح والثابت هو أن ابن عبد الوهاب كان يرتبط مع أمير الدرعية، محمد بن سعود، باتفاق. وبناء عليه كان شريكاً رئيساً في القرار السياسي. وبالتالي كانت العلاقة بينهما واضحة وعلى أساس من هذه العلاقة كان هناك انسجام وتكامل بين الموقف الديني والموقف السياسي للدرعية. في المقابل لم يكن العلماء المعارضون شركاء في القرار السياسي

(٣٥) انظر إشارة الشيخ إلى ارتباط مواقف بعض العلماء بمواقف الرؤساء ـ رؤساء العناقر.

في المدن التي كانوا يقيمون فيها ويعملون أو هكذا يبدو. ومن ثَمّ لم تكن العلاقة السياسية واضحة بين هؤلاء وأمراء هذه المدن. الأمر الذي تسبّب في انعدام الانسجام والتكامل بين الخطاب الديني للعلماء والموقف السياسي للأمراء أو الرؤساء. وفي المحصلة النهائية، كان موقف المدن التي قاومت توسّع الدولة ضعيفاً، لأنّها كانت مقاومة سياسية صرف، ومن دون سند أيديولوجي يتمتّع بقاعدة شعبية متينة.

بعبارة أخرى، كان انضمام المدن إلى الدولة جزءاً من السيرورة الاجتماعية والسياسية نفسها التي أدّت إلى ظهور الحركة الوهابية، ثم قيام الدولة، واستمرّت إلى ما بعد ذلك بل إنه قبل الانضمام وقبل الدولة، كانت النشأة الأولى لتلك المدن امتداداً للسيرورة ذاتها التي كان يمرّ بها المجتمع النجدي باعتبار أنه كان جزءاً من الفضاء الاجتماعي للجزيرة العربية[٣٦]. وهذه النشأة هي التي أدّت بتلك المدن أخيراً إلى اتخاذ شكل كيانات سياسية مستقلّة عن بعضها. بناءً على ذلك، يمكن القول إنّ تاريخ المدن المستقلة كان الامتداد الخلفي لتاريخ الدولة السعودية، وبالتالي، كانت نشأة المدن في نجد المقدّمة الأولى لقيام هذه الدولة. وعليه، لا يعود من المستساغ لا علمياً ولا تاريخياً التعامل مع انضمام المدن المستقلة إلى الدولة وكأنّه عملية معزولة عما قبلها وبعدها. بل على العكس، من الضرورة بمكان معرفة متى وكيف حدثت تلك التحولات كلها وكيف أفضت أولاً إلى نشوء الحاضرة النجدية بالشكل الذي كانت عليه؟ ثم ما هي علاقة هذه الحاضرة بظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة؟

من بين أهم النتائج السياسية التي ترتبت على انضمام المدن إلى الدولة كان تراجع دور العائلات التي كانت تحكم في كل واحدة من تلك المدن. لم يعد هناك إلا عائلة حاكمة واحدة للدولة الجديدة. وهذا

(٣٦) انظر ملاحظات أولية عن نشأة بعض المدن النجدية في: عبد الله بن محمد البسام، **تحفة المشتاق في أخبار نجد والحجاز والعراق**، دراسة وتحقيق إبراهيم الخالدي (الكويت: شركة المختلف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ٢٩، ٦٥، ٩٩، ١١٥، و١٣٠. هناك ملاحظات مشابهة عن الموضوع نفسه في: ابن عيسى، **تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من ٧٠٠ ـ ١٣٤٠هـ)**، ص ٢٨، ٣١ ـ ٣٥، ٥١ و٦١ ـ ٦٢.

تحوّل سياسي كبير، لا بد من أنه احتاج إلى وقت لهضمه واستيعابه، ثمّ التأقلم معه، خاصة من قبل العائلات التي تعوّدت على أن تحتفظ باستقلالها الكامل داخل المدينة التي كانت تحكمها. وقد اختارت العائلة الحاكمة للدولة الجديدة الإبقاء على كثير من تلك العائلات في موقع الإمارة في المدينة التي كانت تحكمها، ما يؤكد أنّ القرار المتعلق بمن يتولى الإمارة لم يعد شأناً داخلياً في كل واحدة من هذه المدن فحسب بل أصبح الآن مرتبطاً بما تراه الحكومة المركزية في الدرعية[٣٧]. إلى جانب ذلك ترافق مع انهيار مقاومة المدن انهيار المعارضة الدينية لحركة الشيخ التي كانت ناشطة في بعض تلك المدن قبل قيام الدولة[٣٨]. وما

---

(٣٧) لاحظ عبد الله العثيمين أن قادة الدرعية لم يعيّنوا أحداً من أفراد الأسرة الحاكمة، حتى ولو كان له دور بارز في الغزوات، أميراً لأي من المناطق التابعة للدولة، وعزا ذلك إلى أنه ربما يعود إلى الرغبة في إبقائهم في الدرعية من أجل الاستشارة. انظر: عبد الله الصالح العثيمين، **تاريخ المملكة العربية السعودية**، ٢ ج (الرياض: [د. ن.]، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ج ١، ص ١٧٣. وهذا احتمال وارد، لكن لعله لم يكن السبب الوحيد، وربما ليس الأهم. في هذا السياق ذكر الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن أن الإمام الثاني للدولة السعودية الأولى، عبد العزيز بن محمد، كان قد قرر بعد انضمام الرياض إلى الدولة مباشرة تعيين أخيه عبد الله بن محمد بن سعود أميراً لهذه المدينة. لكن الشيخ محمد بن عبد الوهاب اعترض على ذلك، واعتبره مدعاةً للفرقة. انظر: ابن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**. ربما أن ما كان يشير إليه الشيخ في اعتراضه أنّه أمام الحجم الكبير للتحول السياسي الذي حصل، وحداثة هذا التحول، لا ينبغي التسرع باتخاذ قرار مثل هذا. فقيام الدولة كان تجربة جديدة، وعهد أمراء المدن أو الإمارات المستقلة في منطقة نجد وخارجها لا يزال حياً طرياً في الذاكرة. والأرجح أنّ الشيخ وقادة الدولة رأوا أن الإبقاء على بعض هؤلاء الأمراء، أو استبدال فرد من العائلة نفسها بهم أدعى لكسب ولائهم وولاء الناس الذين حكموهم لسنوات طويلة قبل الدولة الجديدة. كذلك لم يكن حينها قد مضى وقت طويل عندما كانت قيادة الدولة واحدة من الأسر الحاكمة في مجتمع المدن المستقلة. وكان حكمها لا يتجاوز حدود الدرعية. ومن ثَمّ فإنّ تعيين أفراد من هذه الأسرة السعودية أمراء لبعض هذه المدن بعد انضمامها إلى الدولة سوف يترك الانطباع بأن تبنّي هذه الأسرة لدعوة الشيخ ليس إلا غطاء لطموح استيلائها وهيمنتها على المدن كلها، وهو طموح مرتبط بالصراعات السياسية القديمة التي كانت تدور رحاها بين أمراء المدن المستقلة قبل ظهور الحركة الوهابية، وقبل قيام الدولة.

(٣٨) من المعروف أن الحركة الوهابية واجهت في بدايتها معارضة دينيّة، خاصّة داخل نجد. وقد نشأ نوع من التضامن بين المعارضة الدينية ممثّلة بعلماء الدين والمعارضة السياسية ممثّلة بأمراء المدن المستقلة. من أبرز الرموز التي مثّلت المعارضة الدينية في الداخل المشايخ سليمان بن سحيم مطوّع الرياض، وعبد الله المويس، قاضي حرمة وسليمان بن عبد الوهاب، قاضي حريملاء، وهو أخو الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأحمد بن يحيى، قاضي رغبة وعبد الرحمن بن عبيد مطوع ثادق، ومحمد بن عباد مطوع ثرمداء، وحميدان بن تركي من عنيزة، وعبد القادر العديلي من المجمعة، وغيرهم. توجد تراجم لكثيرين من هؤلاء في كتاب: البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**. ولدراسة

كان يحصل للمدن في ذلك كله، وفي أثناء هذه المرحلة، أنّها كانت في الأخير تنتظم في الإطار السياسي للدولة. وهو انتظام كان يحصل ببطء وضمن إطار من الممانعة من قبل قيادات تلك المدن للخضوع للواقع السياسي الجديد، الذي كان من الواضح أنّه كان يفرض نفسه ليس بشكل حاسم وسريع لكن بقوة دفع لا تتوقف. ولهذا السبب على الأرجح، فقد استغرقت عملية التوحيد السياسي وقتاً طويلاً.

## القبيلة والعائلة والتوحيد

في إطار الدولة تعرّضت المفاهيم الأخرى أيضاً وخاصة منها مفاهيم القبيلة، والعائلة والتوحيد لتأثير الديناميكيات ذاتها التي أطلقها قيام هذه الدولة الجديدة. فبالنسبة إلى القبيلة استمرت حالة التصدّع التي كانت تتعرض لها في إطار المدينة أو الحاضرة، منذ ما قبل الحركة والدولة بزمن طويل، والتي انتهت ببروز العائلة المستقرة لتحلّ محلّ القبيلة؛ إذ أصبحت العائلة هي الوحدة الاجتماعية المركزية داخل كل مدينة، ومن ثَمّ داخل مجتمع الحاضرة كله الذي كان يتكوّن من تلك المدن. وقد بقيت مركزية القبيلة خارج حدود هذا المجتمع أي في مجتمع البادية. وكان هذا الاختلاف البنيوي من بين أهم مصادر التناقض وأحياناً الصدام بين المجتمعين. من ناحية أخرى، من المهم تأكيد أنّ هذا التحوّل

---

موسعة إلى حد ما عن هذه المعارضة، انظر: عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، **دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عرض ونقض** (الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، خاصة ص ٣٠ ـ ٧٦. بعد أن نجحت الدولة السعودية في السيطرة على نجد وتوحيدها، تفرّق المعارضون. بعضهم قتل، وبعضم الآخر مات، وبعضهم الثالث ترك بلدانه وهاجر إلى خارج نجد. البعض الرابع من هؤلاء المعارضين لم يعد له ذكر في المصادر. عبد الله المويس، مثلاً، مات في بلده حرمة في أثناء تعرّضها لوباء عام ١١٧٥هـ/ ١٧٦١م (البسام، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٦٨). معارض آخر، وهو محمد بن عبيد، قتل في أثناء حصار بلدته ثرمدا على يد القوات السعودية عام ١١٨٠هـ/ ١٧٦٦م (ج ٦، ص ٢٧٤). أما الذين هاجروا إلى خارج نجد، فمنهم حميدان بن تركي الذي انتقل إلى المدينة المنورة بعد ضم القصيم إلى الدولة. وقد توفي هناك عام ١٢٠٣هـ/ ١٧٨٨م، وسليمان بن سحيم الذي سافر إلى الزبير وتوفي هناك عام ١١٨١هـ/ ١٧٦٧م، (ج ٢، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ و٣٨٢). واللافت أن الوحيد الذي تذكر المصادر أنه انتقل إلى الدرعية بعد انتصار الحركة والدولة هو سليمان بن عبد الوهاب، أخو الشيخ حيث توفي هناك عام ١٢٠٨هـ/ ١٨٩٣م (ج ٢، ص ٣٥٦).

الاجتماعي لم يؤدّ إلى تلاشي الأيديولوجيا القبليّة واختفائها من ثقافة المدن الجديدة، والمتمثلة قبل أي شيء آخر في الاعتزاز بالانتساب إلى القبيلة. على العكس، بقيت هذه الأيديولوجيا جزءاً محورياً في ثقافة مجتمع الحاضرة[٣٩]. سوف يبدو هنا أن الجانب الأيديولوجي القبلي من ثقافة المجتمع في حالة تناقض مع بنيته الحضرية، لكن لنسجّل هنا ثلاث ملاحظات مهمة: **الأولى** أنّ البنية الحضرية لمجتمع المدن تحدرت في الأساس من بنية القبيلة. وبما أن البنية تعني بشكل أساس العلاقات، فإن الذي تغيّر في مجتمع الحاضرة هي هذه العلاقات. صارت علاقة الحضري، كما أشرت مع الأرض والعائلة والجار والمسجد والسوق. وبهذا انفصلت علاقته مع القبيلة، لكن بقي ذلك الجزء من ذهنيته الذي يتعامل مع الأيديولوجيا مرتبط بذهنية القبيلة البدوية. **الثانية** أنّ القبائل البدوية كانت تشكّل بجموعها أغلبية سكان وسط الجزيرة العربية. وهو ما كان يشكّل مصدر ضغط وتأثير كبيرين على مجتمع الحاضرة، كما أشار إلى ذلك حمد الجاسر. **الثالثة** أنّ مجتمع الحاضرة كان، كما أشرنا، مجتمعاً بسيطاً وفقيراً وأمياً. ومع ذلك كان لا بد له من نظام تراتبي، لأن كل مجتمع مهما كان مستواه الحضاري، لا بد من أن يفرز بالضرورة نظامه التراتبي أو الطبقي الخاص به وفقاً لإمكانياته وظروفه. ومن حيث إن مجتمع الحاضرة كان فقيراً في إمكانياته وبسيطاً في ثقافته وأمياً في تعليمه، يبدو أنّه لم يكن أمامه من معيار لتشكيل تراتبيته الاجتماعية إلا فكرة النسب والعصبية القبلية، وهي فكرة أيديولوجية بسيطة تتناسب مع بساطة المجتمع ومحدودية إمكانياته الاقتصادية والثقافية. وحقيقة أن فكرة العصبية القبليّة في مجتمع الحاضرة موروثة عن مرحلة البداوة، تدلّ على بساطة هذا المجتمع، وأنه لم يكن قادراً آنذاك على إفراز نظام تراتبي مختلف بأيديولوجية مختلفة.

وبما أنّ ظهور الحواضر حصل كنتيجة طبيعية لعمليّات استقرار القبائل خلال القرون السابقة، فقد جاء ظهور الحركة الوهابية وقيام

---

(٣٩) من أبرز المؤشرات الدالة على هيمنة الأيديولوجيا القبلية وأهمها تتعلق بالزواج. حيث إن من ينتمي لطبقة القبيلية لا يتزوج من طبقة الخضيرية. وقد ظلّ هذا الالتزام القبلي مستمراً في نجد إلى وقتنا الحاضر، حتى في الحواضر النجدية الحديثة، بل حتى بين الطبقة المتعلمة والمثقفة. هناك استثناءات لذلك، ولكنها لم تتجاوز ذلك.

الدولة تتويجاً لهذا السياق التاريخي. وبالتالي يكون من المتوقّع أن قيام الدولة ساهم في تعميق هذا التحوّل، خاصة لناحية التصدّع الذي كانت تمرّ به القبيلة. لكنّ اللافت أنّ الدين (ممثلاً في الوهابية) والدولة الجديدة كانا يدفعان باتجاه المزيد من تصدع القبيلة كوحدة اجتماعية سياسية لا تشكّل حتى مصدر تنافس مع الدولة، ويمكن توظيفها كآلية سياسية لصالحها. والحقيقة أنّ الدولة السعودية كانت دائماً الطرف الأقوى في علاقتها مع القبيلة. لكنّ الوهابية والدولة في الوقت نفسه أبقتا على الأيديولوجيا القبلية أو سمحتا ببقائها كأساس للتراتبية الاجتماعية، وذلك كآلية اجتماعية ثقافية لحماية مصلحة العائلة ليس فقط كوحدة مركزية في المجتمع، وإنّما كأساس للتراتبية الاجتماعية في إطار الدولة. وهو ما يعني أنّ الأساس القبلي للعائلة بقي كما كان عليه قبل الدولة، ولم يتغيّر بعد قيامها. ومن ثَمّ فإنّ التراتبية في هذا المجتمع هي تراتبية عائلات، وليست تراتبية أفراد. وهو ما يعني أنّ تطور مفهوم الدولة ظلّ بعيداً عن الوصول إلى ذروته.

عندما نأتي إلى مفهوم التوحيد نلاحظ أنه، كما أشرت في الفقرة السابقة، لم يكن مفهوماً جديداً على مجتمع تهيمن عليه المدرسة الحنبلية. ولذلك فإنّه مع بداية الحركة، وخاصة في أثناء الجدل والصراع الفكري مع المعارضين، كان هذا المفهوم هو الشعار المركزي لدعوة الشيخ. لكنّه لم يتجاوز كثيراً حدود دلالته الدينية كمعيار يرى الشيخ أنّه الحاسم الذي على أساسه يتحدّد إسلام المرء وسلامة معتقده الديني. أما بعد قيام الدولة فمع أنّ هذا المفهوم احتفظ بمركزيته إلا أنّ شيئاً جديداً طرأ على مضمونه، وعلى دوره داخل هذا الإطار الجديد. أُعطي هذا المفهوم على يد الحركة الوهابية مضموناً سياسياً جديداً، وهو مضمون يبدو أنه كان يتناسب مع البيئة التي ظهرت فيها الحركة. والحقيقة أنه في البيئة الثقافية لمجتمع الحاضرة لم يكن هذا المفهوم معروفاً بهذا المضمون الذي يقرن التوحيد الديني بالتوحيد السياسي. والأرجح أن فكرة الوحدة السياسية لم تكن حاضرة في ثقافة مجتمع تشكّل من مدن ترتكز في تكوينها من الأساس على مبدأ الاستقلال السياسي لكل منها عن الأخرى. وكان حينها قد مضى على هذا الوضع قروناً من الزمن. الأكثر من ذلك يبدو أن التوحيد كموضوع للدراسة والعلم لم يكن

منتشراً بين علماء نجد قبل الوهابية[٤٠]. بعد ظهور الوهابية صار التوحيد هو الموضوع الرئيس للتعليم وللخطابِ الديني بشكل عام. والسؤال هنا: هل من علاقة بين التوحيد كحقل معني بالأيديولوجيا وحاجة الدولة إلى أيديولوجيا وإلى التعبئة على أساس أيديولوجي؟

لقد برز البعد السياسي للتوحيد، وأخذت فعاليته تفصح عن نفسها بشكل لم يكن معهوداً من قبل. صار التوحيد في هذه المرحلة بمثابة الأساس الثقافي بل المبرر العقدي للوحدة السياسية التي كانت الدولة تعمل على تحقيقها. وعلى هذا الأساس عملت الوهابية على إقامة نوع من الترابط العضوي بين الاعتقاد بالمضمون الديني للتوحيد الذي كان الشيخ يكرّر تأكيد أهميته ويعني به توحيد الألوهية، **من ناحية**، والانضواء تحت لواء الدولة الجديدة، من **ناحية أخرى**. بعبارة أخرى، ارتبط قبول دعوة الشيخ إلى التوحيد وإخلاص العبادة لله وحده بالانضمام إلى الدولة والانخراط في الوحدة السياسية التي صارت تمثلها هذه الدولة والعكس صحيح. لم يعد من السهل الفصل بين هذين الأمرين أو الجزم بأنّ أحدهما ممكن من دون الآخر. وقد ظهر هذا الارتباط بشكل خاص في التغيّر الذي طرأ على خطاب الدعوة بعد اتفاق الدرعية وانطلاق مرحلة التوحيد السياسي وبناء الدولة. ففي هذه المرحلة بدا من الواضح أن هدف الحملات العسكرية للدرعية لضم المدن الأخرى إلى الدولة يتكامل مع هدف الخطاب الديني للدعوة. ومن أبرز معالم هذا التغيّر ما حصل للطريقة التي تعامل بها رموز الدعوة في كتاباتهم مع أحداث هذه المرحلة ومواقفها بشكل يفصح عن الجانب السياسي للدعوة. فابن غنام، مثلاً، في تأريخه لهذه المرحلة، وبالذات للصراعات التي كانت تعتمل فيها بين المدن المستقلة والدولة الجديدة، يصف تلك الأحداث بلغة دينية، لكنها في الوقت ذاته لغة تعبّر في تضاعيفها، وبشكل مضمر عن موقف سياسي، وليس موقفاً دينياً فحسب. فالمدينة التي تنضمّ إلى الدولة تكون، بحسب ابن غنام، قد دخلت الإسلام، وبايعت على قبول دعوة الشيخ. أما محاولة هذه المدينة أو تلك الانفصال عن الدولة بعد انضمامها فتوصف بالردة. وينطوي هذا الوصف على شطط واضح من

---

(٤٠) البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١، ص ١٧.

حيث إن الأطراف كلها التي كانت منخرطة في الصراع هي من المسلمين، وأن الأسباب الحقيقية للصراع في ما بينهم كانت في جوهرها أسباب سياسية. ومن ثَمّ فإنّ الوصف الذي يطلقه ابن غنام على مواقف قيادات تلك المدن هنا هو أبعد ما يكون عن حقيقة ما كان يحدث إلا بمعنى واحد، وهو استخدام خطاب ديني لنزع المشروعية عن المواقف السياسية لقادة تلك المدن. وهذا على الأرجح لا يعود فقط إلى أن ابن غنام كان رجل دين اتسم موقفه بالحماسة، وإنما أيضاً إلى أن الخطاب الديني كان هو الخطاب الوحيد الذي كان في متناول الجميع آنذاك. وقد تعامل ابن غنام بالطريقة نفسها مع المدن كلها التي انضمت، ثم حاولت الانفصال بعد انضمامها، من دون استثناء تقريباً[٤١].

قبل ابن غنام كان الشيخ قد استخدم كلمة «الردة» لوصف السلوك السياسي نفسه. يقول في رسالة إلى أهل شقراء ما نصه: «ولا تظنوا أن الضيق مع دين الإسلام. لا والله بل الضيق والحاجة. . . مع الباطل والإعراض عن دين الإسلام» ثم يضيف «مصداق قولي فيما ترونه فيمن إرتد [ارتدّ] من البلدان، أولهن «ضرما»، وآخرهن «حريملا». . »[٤٢] في مناسبة أخرى كتب الشيخ إلى أهل القصيم ما يحمل المعنى نفسه، خاصة قوله «وأهل القصيم غارهم إن ما عندهم قبب ولا سادات، ولكن أخبرهم أن الحب والبغض، والموالاة والمعاداة لا يصير للرجل دين إلا

---

(٤١) الأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى. في العام ١١٧٢هـ/ ١٧٥٨م يقول ابن غنام إن أهل المحمل طلبوا «من الشيخ ومحمد بن سعود الدخول في الإسلام فأعطوا ذلك. .». ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ٢، ص ٦٥. وفي عام ١١٧٦هـ/ ١٧٦٢م يقول: «وفيها وقعت الردة من أهل وثيثية. .» (ص ٦٩). مرة أخرى يصف انضمام الوشم إلى الدولة عام ١١٨١هـ/ ١٧٦٧م بقوله: «وفيها كاتب أهل الوشم عبد العزيز (يعني عبد العزيز بن محمد بن سعود، الإمام الثاني للدولة) على مجيئهم ودخولهم في الإسلام فأجابوهم بحصول ذلك المرام فأقبل أهل الوشم بلده [بلدانه] وقراه ولم يبق منهم أحد حتى أهل مراه فدخلوا في الدائرة الحصينة، والكل منهم رفض دينه (هكذا) وبايعوا أهل الإسلام. .» (ص ٨٨). في العام ١١٩٦هـ/ ١٧٨١م وهكذا مع المدن كلها. والجدير بالملاحظة هنا أن ابن بشر، المؤرخ الرئيس الثاني للدولة السعودية الذي كتب تاريخه في عهد الدولة الثانية، يتناول مثل هذه الأحداث بلغة أقرب إلى طبيعتها السياسية. حيث نجده لا يصف انفصال وثيثية في العام ١١٧٦هـ، المشار إليه أعلاه، بالردة، وإنما بقوله: «وفيها نقض أهل وثيثة العهد. .». انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج ١، ص ٩٠.

(٤٢) ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٩٢.

بها. ما داموا ما يغيضون أهل الزلفي وأمثالهم فلا ينفعهم ترك الشرك، ولا ينفعهم قول: لا إله إلا الله. فأهم ما تفطنهم له كون التوحيد من أخل به مثل من أخلّ بصوم رمضان.. وكذلك الشرك إن كان ما أبغض أهله... فلا ينفعه ترك الشرك»[٤٣]. لعله من الواضح أن الشيخ في هذه الرسالة يحض أهل القصيم على الوقوف مع الدولة لإخضاع الزلفي. ما يطالب به الشيخ أهل القصيم هو اتخاذ موقف سياسي داعم للدولة في وجه مدينة الزلفي، لكنه استخدم لغة دينية لصياغة هذا المطلب لإقناع أهل القصيم بذلك. ومن المعروف أن الزلفي انضمت إلى الدولة عام ١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م. لكنها انفصلت بعد ذلك، لأن المصادر تذكر أنها انضمت مرة أخرى عام ١١٩٤هـ/ ١٧٨٠م[٤٤]. وهي المناسبة التي يبدو أن الشيخ كتب رسالته هذه من أجلها. تحمل دلالة فريدة على الحضور القوي للبعد السياسي للدين، خاصة في لحظات الصراع الحرجة.

## ملاحظات أخيرة

الشاهد في كل ما سبق أنه يتضمن ما يدل على أن اتفاق الدرعية، بما أفضى إليه وأسس له لم يكن ابتداءً لتاريخ، وإنما محطة بارزة في سيرورة تاريخية انتهت في لحظة معينة، ومكان معين إلى ما انتهت إليه. ومن حيث إن الاتفاق انتهى إلى تحالف بين صاحب الدعوة، الشيخ محمد عبد الوهاب وصاحب البيت السياسي، أمير الدرعية محمد بن سعود، كان هدف التحالف تأسيس دولة يمكن في إطارها تطبيق مبادئ الدعوة. وبما أن الشيخ كان، من الناحية التاريخية، هو أول من طرح خيار الدولة المركزية، ولقاء الدرعية انتهى بالاتفاق على ذلك، فإن مشروع الشيخ يكون بذلك قد تجاوز حدود الدعوة الدينية، وأصبح حركة سياسية أيضاً، تحمل معها هدفاً سياسياً عملت بكل عزم على تحقيقه.

ومن المهم ملاحظة أن هذه أول مرة يشهد فيها تاريخ وسط الجزيرة العربية اقتران مفهوم الدعوة والتزامه مع مفهوم الدولة المركزية، وهي

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٤٤) انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج ١، ص ١٢٨ ـ ١٤١.

دولة اتضح لاحقاً أنها تتجاوز كثيراً حدود نجد. وتكمن أهمية ذلك في أن التلازم الجديد بين المفهومين يمثّل مؤشراً على أنّ شيئاً ما حصل خلال هذا التاريخ للمجتمع النجدي أفضى إلى هذا التغير الكبير. وبما أن هذا التغير ذو طبيعة سياسية لا تخطئها العين، فالأرجح أنه إنما حصل نتيجة لتغيرات اجتماعية وسياسية مرّ بها المجتمع النجدي طوال الزمن الذي سبق ما تم الاتفاق عليه في الدرعية. الأمر الذي يفرض إعادة النظر في طريقة التعامل مع هذا الاتفاق، وأخذ الأسباب التي أفضت إليه، وكان لها الدور الأهم في تحقّق هذه المتغيّرات، بما تستحقه من أهمية بالنسبة إلى تاريخ الدولة. من هذه الزاوية، لا يستقيم الأمر أبداً في أن يتوقف البحث عند اتفاق الدرعية، وأن يعتبره بعضهم مبتدأ تاريخ الدولة ومنتهاه، في حين أنه كان نتيجة من نتائج هذا التاريخ.

ما يعزز أن اتفاق الدرعية كان نتيجة لسيرورة تاريخية هو أن الإطار الاجتماعي الذي ظهرت فيه كل من الحركة الوهابية والدولة كان مجتمع الحواضر النجدية. فظهور كل من الحركة، التي كانت تحمل فكرة الدولة، ثم الدولة بعد ذلك في هذه الحاضرة يتسق تماماً مع المبدأ التاريخي الذي يقول إن الحواضر هي الحاضن الطبيعي، بل ربما الوحيد لبزوغ الحركات السياسية ولقيام الدول. ولعله من الواضح أن حاضرة نجد مرّت منذ نشأتها الأولى بمراحل وبتغيرات عديدة إلى أن أخذت الصيغة الاجتماعية التي كانت عليها في القرن ١٢هـ/١٨م. وبالتالي فإن ظهور الحركة الوهابية ثم قيام الدولة فيها ليس إلا جزءاً من هذا التاريخ أو من عملية تطور اجتماعي وسياسي متصلة أفضت أولاً إلى الحاضرة، ثم في داخل هذه الحاضرة ظهرت الحركة الوهابية، ومعها جاءت فكرة الدولة. هذا يعني أنّ الإطار الاجتماعي يحمل معه كثيراً من الدلالات المهمة بالنسبة إلى تاريخ الدولة السعودية. ومن أهمّ هذه الدلالات أن بذور الدولة ومكوناتها الاجتماعية والسياسية والمفاهيم المتعلقة بها (مثل التوحيد والعائلة والمدينة) كانت تتشكل داخل تاريخ الحاضرة، وتتغير تبعاً للتغيرات التي كانت تمرّ بها هذه الحاضرة. وبما أن الحركة ولدت داخل هذه الحاضرة، وبعدها مباشرة قامت الدولة، فإنها بهذا المعنى كانت الحلقة أو المرحلة الأخيرة في سلسلة التغيرات المتتالية التي سبقت قيام الدولة ومهدت لها. وفي السياق نفسه كان قيام الدولة هو

الذروة التي وصلت إليها هذه السيرورة التاريخية في تلك اللحظة، وهي السيرورة التي أنضجت الظروف لإمكانية اتفاق الدرعية. بعبارة أخرى، لم تكن الحركة ولا الدولة تطوراً مفاجئاً أو لم تظهر من فراغ ثقافي أو اجتماعي بل انبثقت من الحاضرة بتركيبتيها الاجتماعية والسياسية، وبتاريخها الذي عرفت به منذ ما قبل القرن ١٢هـ/١٨م. آنذاك كانت الحاضرة تمثّل مرحلة تاريخية متميزة عما قبلها وعما بعدها، أو كانت في المرحلة الوسط بين الدولة وما قبلها. ومن ثَمّ جاءت الحركة في داخل هذه الحاضرة لتدشن مرحلة أخرى، هي مرحلة الدولة المركزية.

انطلاقاً من ذلك، لا يمكن أن يكون هناك تفسير علمي لظهور الحركة أو لنشأة الدولة بمعزل عن تاريخ الحاضرة التي احتضنتهما في المقام الأول. بل على العكس، وبدلاً من فرضية الشرك، يفرض الإطار الاجتماعي للدولة مجموعة من الأسئلة المحورية ذات الصلة المباشرة بنشأة الدولة التي لا يمكن تفاديها، وذلك لأنه من دون الإجابة عنها لا يمكن تطوير نظرية سياسية عن تاريخ الدولة السعودية. فمن حيث إن الحاضرة هي التي احتضنت الحركة أولاً ثم الدولة يصبح من الضرورة بمكان أن نعرف كيف ومتى تشكلت هذه الحاضرة في نجد؟ ما هي الخصائص التي تميزت بها من النواحي الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والديمغرافية؟ وهل تختلف في خصائصها هذه أو في بعض منها، عما سبقها من تشكيلات حضرية في تاريخ المنطقة؟ وإذا كانت تختلف فما هي أوجه هذا الاختلاف؟ ثمّ ما هي علاقة هذه الاختلافات بحقيقة أن فكرة الدولة لم تظهر وتتبلور إلا في الشكل الاجتماعي والسياسي الأخير الذي اتخذته تلك الحاضرة؟ وهو ما يقودنا إلى السؤال المركزي بالنسبة إلى نشأة الدولة: ما هي العلاقة بين طبيعة هذه الحاضرة وبين ظهور الحركة الوهابية **أولاً**، ثم قيام الدولة على أساس من مبادئ هذه الحركة **ثانياً**؟ وبالتالي: ألا يمثّل ظهور الحركة وقيام الدولة هنا نوعاً من الاستمرارية التاريخية لتلك الحاضرة، وإن على مستوى أكثر نضجاً وقابلية لفكرة الدولة من الناحية السياسية؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل يجوز التعامل مع تاريخ الدولة السعودية بمعزل عن التاريخ الذي انبثقت منه أصلاً؟

تشير هذه الأسئلة وما استتبعها من ملاحظات إلى الفراغات الكبيرة

التي خلّفها تجاهل تاريخ ما قبل الدولة وما قبل اتفاق الدرعية. وهي فراغات لا يزال تاريخ الدولة السعودية يعانيها بعد أكثر من قرنين ونصف قرن على قيامها. ولذلك لا بد من مواجهة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها لملء تلك الفراغات ليس فقط بما يرضي فضول الباحث والمؤرّخ، وإنما من أجل استعادة تاريخ الدولة لطبيعته الاجتماعية والسياسية، وقبل ذلك وبعده استعادة تماسكه المعرفي. والحقيقة أنه ما عدا بعض الاستثناءات القليلة، فإن هذه الأسئلة، على أهميتها بما تمثّله من رؤية تاريخية مختلفة وملحة، تغيب عن أغلب الأدبيات التي تتصدى لتاريخ الدولة السعودية(٤٥). وهذا موقف لافت في غرابته، لأنه يتجاهل تماماً الأهمية الواضحة والمركزية لحاضرة نجد في تاريخ الدولة، وخاصة بالنسبة إلى نشأتها. وهي أهمية كان من المفترض قبل أي شيء آخر أن تكون حافزاً على الاقتراب من تاريخ تلك الحاضرة للتعرف إليها وإلى العوامل التي جعلت منها بيئة مهيّأة لاحتضان فكرة الحركة والدولة معاً.

انطلاقاً من الملاحظات السابقة ليس من المبالغة القول إن افتراض الشرك على أنه الجذر الأول والأهم للحركة الوهابية، ومن ثَمّ للدولة يتعارض تماماً مع الواقع التاريخي المباشر للدولة والمعاصر لها والسابق عليها. ويحق لنا أن نتساءل: هل يجوز أن تحلّ فرضية الشرك بمحدوديتها وصغر حجمها بديلاً من تلك التحولات الاجتماعية والسياسية كلها؟ أين يمكن أن يكون موقع الشرك في تلك التحولات كلها؟ وما الذي يمكن أن يضيفه إليها؟ وقبل هذا وبعده، فإنّ هذه الفرضية التي يتمّ الدفع بها على يد الفكر الديني لتكون بديلاً من هذا التاريخ لم ترتقِ حتى الآن، وبعد أكثر من قرنين ونصف من الزمن على ظهور الحركة، إلى أكثر من كونها

---

(٤٥) لا بد من الإشارة هنا إلى دراسة الدكتور محمد الفريح: Mohamed Al Freih, «The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and his Movement,» (Ph. D., University of California, Los Angeles, 1990),

خاصة الفصول ٣ ـ ٥. كما لا بد من الإشارة أيضاً إلى دراسة عويضة بن متيريك الجهني التي كانت في الأصل أطروحة دكتوراه، وقد ظهرت مؤخراً في كتاب: Uwaidah M. Al Juhany, *Najd before the Sala Reform Movement: Social, Political, and Religious Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State* (Reading, UK: Ithaca Press, 2002).

افتراضاً أيديولوجياً ساذجاً، لا يستند إلى أدلة ومعطيات تاريخية مقنعة تتناسب مع الوزن والأهمية اللذين يصرّ هذا الفكر على منحهما لهذا الافتراض. وهو ما يجعل من القول إن اتفاق الدرعية كان بداية تاريخ الدولة، وأن ما قبل ذلك ليس مهماً باستثناء انتشار الشرك، مجرد ادعاء يتضمن أن الدولة قامت هكذا فجأة، ومن دون مقدمات وإرهاصات اجتماعية، ومن دون تحولات سياسية وثقافية سابقة هيأت الأرضية، ومهدت السبيل لتحول بهذا الحجم. ولعله من الواضح أن هذا القول ينطوي ليس فقط على ابتسار للتاريخ واختزال له بشكل غير مبرر، بل إنه ادعاء متهافت يخرج الدولة السعودية من سياقها التاريخي، ومن طبيعتها الحقيقية كمؤسسة اجتماعية سياسية. وذلك لأنه من المسلّمات المتعارف عليها أنه لكل دولة تاريخ اجتماعي وسياسي. والدولة السعودية ليست استثناء من ذلك. وسوف نرى أن الشرك لم يكن إلا جزءاً بسيطاً، وعلى الأرجح هامشياً، من هذا التاريخ.

## الطابع السياسي للصراع

مع الإصرار على استبعاد البعد السياسي من تاريخ الوهابية وتاريخ الدولة، إلا أنّ السمة السياسية للصراع الذي كان يدور بين الدرعية والمدن الأخرى، كانت واضحة للعيان وكانت السمة التي تميزه. ولم تأت هذه الميزة إلا لأن الصراع كان في جوهره صراعاً سياسياً، بين النخب السياسية البارزة في الحاضرة النجدية. هنا تبدو لفرضية الشرك وظيفة أخرى، وهي **التعتيم على هذا البعد السياسي لتحقيق المزيد من استبعاده عن عين التاريخ، وعين البحث. ولهذا السبب فإنه من المهم العودة إلى الموضوع** للمزيد من التوضيح. كان السجال على ورق الرسائل وفي اللقاءات الفردية أو الجماعية بين الشيخ محمد ومعارضيه من علماء الدين ذا طابع ديني، ويعبّر عن نفسه بلغة دينية لا تخطئها العين. لكن على الأرض، وبالتوازي مع هذا السجال الديني، كان الصراع عسكرياً. وكان السجال الديني والصراع العسكري كلاهما الجزء الرئيس من المشهد نفسه؛ حيث يبدو كأن كلاً منهما يكمل الآخر. وعندما تجتمع لغة الدين مع لغة السلاح فإن الموضوع بينهما لا يمكن

أن يكون إلا بالضرورة سياسياً. وكما إن الصراع العسكري كان بين النخب السياسية، كذلك كان السجال الديني بين النخب الدينية، وضمن حدود الصراع السياسي ذاته أيضاً. فالمعارضون للشيخ ولرؤيته لمفهوم التوحيد مقابل الشرك، كانوا في النتيجة معارضين للمشروع السياسي الذي تتبناه حركته، وتدعمه الدرعية. وبمثل هذا الموقف كان هؤلاء العلماء المعارضين للشيخ عملياً حلفاء، من منطلقات دينية وسياسية، لأمراء المدن الذين كانوا يقاومون سياسياً وعسكرياً توسع الدرعية لضم إماراتهم إلى هذا المشروع السياسي[٤٦]. من جانبه لم يكن الشيخ

---

(٤٦) من أشهر العلماء الذين ارتبطت معارضتهم لدعوة الشيخ بمدن معينة قاضي الرياض سليمان بن سحيم، وقاضي حرمة عبد الله المويس، وقاضي حريملاء سليمان بن عبد الوهاب، وقاضي حريملاء الثاني أيضاً مربد التميمي. كان هؤلاء من أشدّ المعارضين، ومن أكثرهم نشاطاً فكرياً وسياسياً ضد الدعوة داخل نجد وخارجها. المشهور من ذلك النشاط اللافت لسليمان بن سحيم في الكتابة لكثير من العلماء والأمراء خارج نجد محرضاً إياهم ضد الشيخ محمد ودعوته. انظر رسالته في: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ص ١٤٢ ـ ١٤٤. المثال الآخر كان الانقسام السياسي الحاد في بلدة حريملاء بين عائلتي آل راشد وآل حمد على الإمارة، وهو الانقسام الذي برزت من خلاله بعض أنشطة المعارضة الدينية. ففي عام ١١٦٥هـ/ ١٧٥١م حصل تمرّد في هذه البلدة ضدّ الأمير الموالي للدرعية، محمد بن عبد الله بن مبارك (آل راشد)، انتهى في الأخير بمقتله. وقد استمرت حالة الحرب داخل البلدة حتى عام ١١٦٨هـ/ ١٧٥٤م. وفي أثناء ذلك، وتحديداً في عام ١١٦٧هـ/ ١٧٥٣م، بعث الشيخ المعارض، سليمان بن عبد الوهاب، رسالة إلى العيينة لا نعرف عن مضمونها شيئاً إلا ما ذكره ابن غنام من أن «فيها شبهاً مزخرفة وأقاويل. . محرفة»، وأنها ألقت «في قلوب أناس من أهل العيينة شبهاً مضرة» (ص ٢٤). وما قاله ابن بشر بأنه كان فيها «تشبيهاً [تشبيه] على الناس في الدين». وكلام المؤرخين يوحي بأن رسالة الشيخ سليمان كانت تتضمن مبررات دينية لإقناع أهل العيينة وأميرها، في ذلك الوقت، مشاري بن معمر، بدعم المتمردين في حريملاء ضد الدرعية ودعوتها الدينية، وبالتالي محاولة كسب العيينة إلى جانب المعارضة. يرجح ذلك أن الرسالة كتبت في ظروف حرب كان الصراع السياسي في أثنائها في حريملاء على أشده بين الموالين للدرعية والمعارضين لها. ويبدو أن الرسالة نجحت في تحقيق هدفها لدى بعضهم على الأقل. فإلى جانب ما قاله ابن غنام وابن بشر، تم قتل سليمان بن خويطر الذي حمل الرسالة ثم بعث الشيخ محمد إلى العيينة برسالة لدحض «. . ما موه به سليمان وما قاله وعطل. . .». انظر الرسالة في ابن غنام (ص ٢٤ ـ ٢٧)، وابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٦٨. في السياق نفسه يأتي ذهاب الشيخ مربد التميمي إلى اليمن عام ١١٧٠هـ/ ١٧٥٦م في مهمة لإقناع شيخ اليمن حينها الصنعاني بتغيير موقفه المؤيد لدعوة الشيخ محمد، وهو الموقف الذي عبّر عنه في قصيدة انتشرت حينها داخل نجد وخارجها. وقد قتل الشيخ مربد في السنة التالية في الصدامات التي تلت انقسام الطبقة السياسية في حريملاء. حيث عزلت الدرعية أمير حريملاء، مبارك بن عدوان، بعد أن أخذت الشكوك تساورها في تصرفاته ومراميه. وقد عينت مكانه حمد بن ناصر بن عدوان. لم يقبل مبارك بذلك، وحاول العودة

محمد، بتحالفه مع قيادة الدرعية هو الآخر محكوماً بالسقف السياسي لهذا التحالف فحسب، بل كان طرفاً رئيساً في تحديد هذا السقف وتحديد أهدافه. وذلك لأنّه كان صاحب المبادرة في إطلاق المشروع السياسي والتأسيس الأيديولوجي للتحالف من أجله مع أمير الدرعية. وبالتالي فإن نصيبه من الفشل أو النجاح كان أكبر بكثير من نصيب خصومه من علماء الدين الآخرين.

وأكثر ما ميّز هذا الصراع السياسي أنه كان صراعاً شبه محصور بين النخب الدينية والسياسية. وهنا تكتمل طبيعة المضمون السياسي للصراع بالغياب الشعبي اللافت عن مشهد الأحداث، وهو غياب يكاد أن يكون كاملاً. ولا تذكر المصادر المحلية شيئاً يشير من قريب أو بعيد إلى حضور شعبي في الأحداث والسجالات بهذه الدرجة أو تلك، وبهذا الشكل أو ذاك. وأهمية ملاحظة غياب البعد الشعبي عن الصراع أنه يضعف فرضية الشرك، وبالتالي يضعف البعد الديني لصالح البعد السياسي للصراع. فالغياب الشعبي يعني أن ما كان يحدث من صراع بين النخب: طرف كان يدفع باتجاه تحقيق الوحدة السياسية للمنطقة، وإنهاء ظاهرة المدن المستقلة، والطرف الآخر كان يقاوم من أجل الإبقاء على هذه الظاهرة، وبالتالي الإبقاء على الانقسام السياسي المتمثّل في الحواضر، أو المدن المستقلة. في هذا الإطار توحي جميع المصادر المعاصرة التي أرّخت لتلك المرحلة أن الناس كانوا خارج دائرة الصراع السياسي والسجال الديني معاً. لا توجد إشارة واحدة في تلك المصادر إلى حادثة تنمّ عن موقف شعبي ذي طابع ديني أو سياسي مناصر أو معارض لهذا الجانب في الصراع أو ذاك: حادثة تدل مثلاً على قبول أو مناصرة أو في المقابل تدل على احتجاج أو تمرد أو مقاومة أو عصيان، في هذا الاتجاه أو ذاك. ولا يبدو من المصادر أنّ شيئاً من ذلك كان يحدث من قبل الناس أفراداً أو جماعات في أثناء الحرب أو في أثناء سقوط هذه المدينة أو تلك

---

إلى إمارة حريملاء بالقوة. ويبدو أن الشيخ مربد اصطف إلى جانب مبارك بمجرد انتقاله إلى معارضة الدرعية. لكن جهود مبارك في استعادة إمارته باءت بالفشل فهرب أنصاره وتفرقوا. من بين هؤلاء الشيخ مربد الذي هرب من حريملاء إلى بلدة رغبة، وهناك قتل على يد أمير هذه البلدة الذي كان موالياً للدرعية (ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج ١، ص ٧٩ ـ ٨٠).

وانضمامها إلى الدولة، ثم انفصالها عنها، ثمّ عودتها إلى الانضمام مرة أخرى. وهذا مع ملاحظة أنّ الحروب، وسقوط المدن وانضمامها ثم انفصالها استمرّ لسنوات، وفي بعض الحالات لعقود من الزمن. من ناحية أخرى، ليس هناك في المصادر ما يدلّ على أن موقف الناس في المدن الممانعة للانضمام إلى الدولة كان معارضاً لهذه الممانعة أو معارضاً لموقف الأمير وهو يقاوم توسّع الدولة. وليس هناك ما يدل في المقابل على أن الناس كانت مع الممانعة ـ لكن لا بد من أنه كان للناس موقف يمثل الأغلبية على الأقل. كان الوضع صعباً جداً قبل ظهور الوهابية، سياسياً واقتصادياً. وكانت من أهم سماته الحروب بين المدن والاغتيالات وعدم الاستقرار السياسي بشكل عام. ثم جاءت الوهابية، وجاء معها مشروع الدولة. لكن الناس ما كانت تسمع إلا السجالات الدينية، وما كانت ترى إلا الغزوات المتبادلة. لم يكن أحد يحدثهم عن الدولة، كخيار للوضع الذي كان قائماً حينها، ولا عن فوائد الانضمام إلى هذه الدولة.

هنا ينبغي أن نتذكر بأنّ ظاهرة المدن المستقلة عندما ظهرت الوهابية كان عمرها الزمني يمتدّ وقتها إلى ما لا يقل عن أربعة قرون، وذلك إذا انطلقنا مما يقوله المؤرخ إبراهيم بن عيسى، بأن أقدم مدينة من هذه المدن، وهي بلدة التويم، تعود نشأتها إلى عام ٧٠٠هـ/ ١٣٠٠م[٤٧]. وبالتالي من الواضح أن حالة الانقسام السياسي قد ترسخت في ثقافة المجتمع عبر هذه القرون الطويلة، وأنها تحوّلت مع الزمن إلى قيمة ثقافية سياسية ارتبطت بها مصالح كثيرة ومتنوعة، وتشكّل على أساسها وجدان ووعي أجيال متعاقبة، بحيث بدا للجميع بأن الانقسام، واستقلال كل مدينة عن الأخرى هو الحالة الطبيعية التي يجب أن تبقى، وأن غير ذلك غير مستساغ، وخروج على العادة. ولعل ما حصل من أهل الرياض عندما سقطت عام ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م مؤشر على ذلك. حيث تذكر المصادر بأن الإنهاك واليأس نالا من أمير الرياض، دهام بن دواس، بعد حروب استمرت لحوالى ثلاثين سنة، ولذلك قرر في تلك السنة الهروب من

---

(٤٧) الافتراض هنا أنّ المدن التي نشأت بعد القرن ٨هـ/ ١٤م تختلف عن غيرها من الناحيتين الاجتماعية والسياسية: اجتماعياً كانت مدن عائلات، وسياسياً كانت مستقلة عن بعضها استقلالاً كاملاً. وإلا فنجُد عرفت الاستقرار، وعرفت الحواضر قبل هذا التاريخ بزمن طويل.

المدينة وتركها لقوات الدرعية. وقبل أن يفعل ذلك جمع أعيان الرياض وأطلعهم على نيته. فاعترضوا على ذلك، وداخلهم الشك أنه يحاول اختبار صدقهم وولاءهم له. فأكّد لهم بأن الرياض لم تعد وطناً له ولعياله. وبالفعل ترك المدينة مع أولاده وأعوانه. لم يكن الهروب في مثل هذه الحالة سلوكاً منتشراً حينها. لكن اللافت، وما يبدو ليس عادياً، أن أغلب أهل الرياض، بحسب ابن غنام، تركوا المدينة أيضاً وتبعوا أميرهم المنهزم. يقول المؤرخ الذي عاصر الحدث عن حالة الهروب الجماعية: «. . فخرج (دهام بن دواس) هو وأولاده وأعوانه، وغالب أهل البلد شأنهم شأنه، ولم يبقى [يبق] في البلاد إلا القليل، . .». كانت وجهة الهروب إلى مدينة الخرج، جنوب الرياض، وكان ذلك في عز فصل الصيف. ولذلك مات في الطريق، كما يقول ابن غنام، نحو «أربعمائة من الخلق». وقد حاول عبد العزيز بن محمد بعدما دخل الرياض على رأس قوات الدرعية طمأنة من بقي من السكان، وإعادة من هرب بأن أعلن الأمن والأمان في المدينة للجميع، وأرسل إلى الهاربين يدعوهم إلى العودة. ويبدو أنه نجح في ذلك، كما يقول ابن غنام[(٤٨)].

والسؤال الذي يفرض نفسه: لماذا هرب أغلب السكان مع أميرهم؟ لا يحمل هذا الفعل إلا معنى واحداً، وهو أنّ ثلاثين سنة من الحروب والسجالات الدينية والنشاطات الدعوية لم تغير رؤية أهل الرياض لواقعهم الاجتماعي والسياسي، ولم تقنعهم حينها بما كان يدعو إليه الشيخ، ولا بالجدوى السياسية للانضمام تحت لواء الدولة الجديدة. بل يبدو أن هؤلاء السكان لم يكونوا ينظرون إلى الموضوع من زاوية المفاضلة هذه، وإنما من زاوية ما وقر في أذهانهم، وما رسخ في وعيهم تحت ظلّ مجتمع الحواضر المستقلة. إن لجوء أغلب السكان إلى الهروب في فصل الصيف وتحملهم مشقة التشرد، بل المخاطرة بحياتهم هرباً من مدينتهم بعد سقوطها يوحي بأنهم إما كانوا يخشون انتقام الدرعية منهم، وأنهم سيؤخذون بجريرة أميرهم أو أنهم لم يكونوا يتوقعون أن يجلب لهم الانضمام إلى الدولة أفضل مما كانوا عليه عندما كانوا مستقلين في

---

(٤٨) انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)**، ج ٢، ص ٩٣ ـ ٩٤.

مدينتهم أو كلا الأمرين معاً. ويجب ألا نستبعد قوة تأثير ما اعتاد عليه هؤلاء الناس، ونشؤوا على أساسه عبر أجيال متتابعة، وهو أنهم ينتمون إلى الرياض اجتماعياً ونفسياً وتاريخياً لا إلى غيرها من المدن. وقد تشكلت طبائعهم وعاداتهم وعلاقاتهم وأمزجتهم ومصالحهم على هذا الأساس. والمطلوب منهم أن يغيروا ذلك كله، وأن ينضموا إلى كيان سياسي لا يعرفون عنه شيئاً ولم يحدثهم عنه أحد. ولذلك فالأرجح أن أهل الرياض لم يستوعبوا فكرة الانضمام إلى هذا الكيان الأوسع والمبهم، وماذا يمكن أن تؤدي إليه خطوة كبيرة مثل هذه. لم يحدثهم أحد عن هذا الموضوع. كل ما كانوا يسمعونه تراشق ديني بين العلماء على الورق وفي المحافل، وعلى الأرض صراع عسكري وحروب. ماذا يمكن لأناس بسطاء، أغلبيتهم الساحقة أمية، أن يفهموا من ذلك؟ يعكس موقف أهل الرياض بُعد المسافة السياسية والاجتماعية بل النفسية، بين مدن عاشت منفصلة عن بعضها لقرون طويلة وما كان يبدو أن الأحداث تقود إليه. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن موقف سكان المدن الأخرى، غير الدرعية. وذلك كله على الرغم من تداخل العلاقات القبلية والعائلية بين كثيرين من سكان هذه المدن.

من هنا يبدو أن الصراع كان صعباً وقاسياً، ليس بالمعنى العسكري، وإنما بالمعنى الاجتماعي والسياسي أيضاً. حيث يبدو الناس، بحسب تلك المصادر، وكأنهم كانوا خارج المشهد تماماً، وفي القلب منه في الوقت نفسه. الشيء الوحيد الذي كان واضحاً في ذلك كله أنّ الناس كانوا موضوعاً للصراع ولم يكونوا طرفاً فيه. بالإضافة إلى ذلك لا شك في أنّ أطراف الصراع السياسي والسجال الديني كانوا معنيين كثيراً، كما يبدو في سلوكهم وفي طريقة أدائهم بكسب الناس إلى جانبهم في الصراع. لكن بموازاة ذلك كان هؤلاء الأطراف متمسكين بأن تبقى علاقتهم مع الناس ذات اتجاه واحد.

ما الذي يمكن أن تدلّ عليه هذه الملاحظات؟ تدلّ على أمرين: **الأول** أن الطابع السياسي للأحداث كان هو الطاغي على غيره من الجوانب الأخرى للصراع، وخاصة منها الجانب الديني. وهذا طبيعي، لأن الصراع كان في حقيقته وجوهره محصوراً بشكل أساس بين القيادات

السياسية، وأن دخول الأطراف الدينية كان غالباً ما يحصل في الإطار السياسي ذاته، وليس خارجاً عنه. **الثاني** أن بقاء الناس خارج دائرة الصراع يدل، من ناحية أخرى، على أن ثقافة المجتمع لم تكن مسيّسة، أو أنها كانت في أدنى درجات التسييس، وبالتالي لم يكن لدى الناس أو غالبيتهم دافع سياسي أو أيديولوجي كافٍ يدفعهم للدخول في ما كان يحدث إلى جانب هذا الطرف أو ذاك. وإذا صحّ ذلك فإنه يؤكد أن السجال الديني الذي كان محتدماً بين الشيخ محمد ومعارضيه حول مفهومي «التوحيد» و«الشرك» كان سجالاً نظرياً ومن النوع النخبوي الذي لا يعكس الواقع الثقافي، وبشكل خاص الواقع الديني لمجتمع الحاضرة النجدية آنذاك[٤٩].

(٤٩) انظر ما قاله ابن غنام عن هروب دهام بن دواس بعد سقوط الرياض ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م. حيث يذكر أنه عندما وصل عبد العزيز بن محمد إلى الرياض قبل الغروب وجد أن دهام بن دواس قد خرج منها بأمواله منهزماً، ومعه أهله وأعوانه، واتجه إلى بلدة الدلم، التي تقع جنوب الرياض. اللافت في ذلك تأكيد ابن غنام أن أغلب أهل الرياض خرجوا مع دهام، وأنه «لم يبقى [يبق] في البلاد إلا القليل». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٦ ـ ٩٧. من جانبه، يقدم ابن بشر تفصيلاً أوضح لما حدث. يقول ابن بشر أنه حينما وصل عبد العزيز بن محمد الرياض بعد العصر «إذا دهام قد ألقى الله في قلبه الرعب فخرج منها في النهار، هو ونساؤه، وعياله وأعوانه... ففر أهل الرياض في ساقته، الرجال والنساء. هربوا على وجوههم إلى البر، وقصدوا الخرج، وهلك منهم خلق كثير..». ثم يعلق ابن بشر على ذلك بقوله إن دهام «ما خاف من أهل بلده خيانة، بل كلهم صادقون معه ولا حصل عليه تضييق يلجئه إلى ذلك...». انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ١١٩ ـ ١٢٠. يوحي هذا الكلام بأنه كان لأهل الرياض موقف سياسي في الصراع الدائر، وهو موقف الداعم والمؤيد لأميرهم، وأنهم كانوا متمسكين بإمارة دهام بن دواس. وبالتالي فإن خروجهم معه من البلدة كان هرباً من وقوعهم تحت سلطة الدولة الجديدة، وهذا تعبير عن موقف سياسي رافض لهذه السلطة، وللدعوة الدينية التي تقف خلفها. لكن ابن بشر يعود، مثل ابن غنام، ويذكر أن عبد العزيز بن محمد عندما دخل الرياض «نادى فيها بالأمان، وأرسل إلى أهلها الذين انهزموا يدعوهم إلى الرجوع إليها، فرجع كثير منهم وسكنوها» (ص ١٢٠). وهذا يشير من ناحية أخرى إلى أن خروج أهل الرياض لم يكن تعبيراً عن موقف سياسي ضد سلطة الدولة، أو ديني ضد دعوة الشيخ، بقدر ما أنه كان تعبيراً عفوياً عن خوف من المجهول أوحى به سقوط مدينتهم فجأة بعد حروب استمرت لأكثر من سبع وعشرين سنة، ولا يعرفون ما الذي سيفعله بهم جيش الدرعية المنتصر. والسقوط المفاجئ للمدينة هو ما تومئ إليه روايتا ابن غنام وابن بشر، حيث يؤكد كلاهما بأن حالة من الإنهاك المشوبة بالذعر داهمت فجأة دهام بن دواس نتيجة لطول أمد الصراع وكثرة الحروب. وقد حاول أعيان الرياض التهدئة من روعه، وتشجيعه على الصمود، لكنه أصر على الخروج من المدينة وتركها وشأنها. وقد فسر ابن غنام وابن بشر ما حصل لدهام بن دواس بأنه كان «آية لمن إفتكر [افتكر] وعبرة لمن إعتبر [اعتبر]».

## منهج تاريخي فقير

ربما إن الغياب الشعبي اللافت عن مشهد الأحداث يعود إلى أن من كتبوا التاريخ في تلك المرحلة اقتصر اهتمامهم على كتابة تاريخ النخب والقيادات، ولم يلتفتوا إلى موقع أو دور الناس العاديين في ما كان يحدث. وهذا يتفق مع النهج الذي كان سائداً، ويأخذ به المؤرخون القدامى في كتابتهم للتاريخ، وهو النهج الذي يميل بشكل واضح إلى تسجيل تاريخ النخبة مثل السياسيين من أمراء وملوك، أو قادة عسكريين، أو البارزين من رجال الدين والعلماء، غيرهم، وفي المقابل عدم الالتفات كثيراً إلى أخبار من لا ينتمون إلى هذه الطبقة. ومع أن هذا النهج، وهيمنته على كتابة التاريخ في العصور الماضية يمثل انحيازاً أيديولوجياً وسياسياً واضحاً، إلا أنه من ناحية أخرى كان انعكاساً للواقعين الاجتماعي والسياسي للمجتمعات في ذلك الزمن. كان حضور النخبة في حياة المجتمع طاغياً إلى حدّ أنه كان يحجب لأسباب سياسية وثقافية عن المؤرخ رؤية ما يفعله أو يقوله غيرهم، ممن لا ينتمون إلى الطبقة نفسها. ومع ذلك فإنّ هذا الميل المنهجي لم يمنع في كثير من الحالات أخبار العامة والطبقات الأدنى من التسرب إلى كتابات كثير من المؤرخين. في حالة الدولة السعودية يبدو أن غياب أخبار الناس العاديين ودورهم في الأحداث عن الروايات التاريخية المحلية يمثل حالة متطرفة، وذلك من حيث إنه يكاد أن يكون غياباً تاماً. ومن أهم الأسباب وراء ذلك أن هذه الروايات كانت بحد ذاتها مقتضبة، ولا تتجاوز كثيراً مستوى تسجيل الحدث من دون تفاصيل أو حتى تاريخ. في ذلك الزمن كانت القناة الوحيدة التي يمكن أن نعرف من خلالها شيئاً عن موقف الناس مما كان يحدث، ولو بشكل غير مباشر، هي قناة الراوية والشاعر الشعبي. ليس من المهم بالنسبة إلى موضوعنا هنا تبرير أو تفسير هذه الظاهرة، لأن ما يهمنا هنا هو دلالة هذا الغياب على طبيعة المواجهة بين الأطراف كما يظهر ذلك من رواية الأحداث في المدونات التاريخية المحلية. لكن قبل ذلك، لا بد من الإشارة إلى عوامل ذات صلة يمكن القول إنها مجتمعة لم تترك للمؤرخين النجديين ما يسجلونه عن موقع الناس العاديين، ودورهم في الأحداث.

أول هذه العوامل يتعلق بالطريقة نفسها التي اتبعها المؤرخون

أنفسهم في تسجيل الأحداث اعتماداً على نهج الحوليات، وبطريقة تتسم بالإيجاز المفرط والغموض وعدم الانتظام في تسجيل الأحداث؛ حيث يسجل المؤرخ[٥٠] الحدث بإسلوب بسيط ومقتضب إلى حد الإخلال. يفتقر هذا التسجيل إلى أي تفاصيل أولية عن الأطراف ذات العلاقة بالحدث أو عن السبب أو الأسباب وراء هذا الحدث، أو عما يمكن أن يشكّل خلفية تساعد في وضع الحدث في سياقه الأشمل، بما يساعد على استيعابه وربطه بغيره من الأحداث السابقة واللاحقة. وقد كان المؤرخ عثمان بن بشر، أول من لاحظ قصور هذه الطريقة، واشتكى من الفقر المعلوماتي المدقع الذي كانت تعانيه المدونات التاريخية التي كتبت قبله. يقول عن طريقة علماء الدين في تصنيف تلك المدونات بأنهم «إذا ذكروا السنة قالوا قتل فيها فلان بن فلان، ولا يذكرون إسمه [اسمه] ولا سبب قتله. وإذا ذكروا قتالاً أو حادثة قالوا في هذه السنة جرت الواقعة الفلانية...»[٥١] في هذا الاستشهاد يعبر ابن بشر عن شعور واضح

---

(٥٠) أستخدم صفة مؤرخ بشكل مجازي هنا، لأنه ما عدا كتابيْ ابن غنام وابن بشر لم يكن هناك إبان ظهور الوهابية، وما قبلها، ما يمكن وصفه بكتب تاريخ بالمعنى المتعارف عليه. كانت هناك مدونات تاريخية يبدو أنها كانت للاستخدام الشخصي أكثر منها لغرض تدوين التاريخ.

(٥١) يعبر ابن بشر عن إحباطه من طريقة المؤرخين الذين سبقوه بقوله: «ونحن نعلم أن من زمن آدم إلى اليوم كله قتال، لكن نريد أن نعرف الحقيقة والسبب، وما يقع فيها من الغرائب والعجب، وذلك كله في تاريخهم (يعود الضمير هنا إلى المؤرخين) معدوم». ابن بشر، المصدر نفسه (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٢٩. كمثال على ما ذكره ابن بشر نورد هنا مقطع من **تاريخ المنقور** (ت ١١٢٥هـ/ ١٧١٣م) يقول فيه: «وفي سنة ثلاث ومئة وألف قتل ثنيان بن يراك، ومات محمد آل غرير، وقتل حسن جمال وابن عبدان في السنة الأولى...». انظر: **تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٥٤. يلاحظ أن ابن بشر نفسه وقع أكثر من مرة في ما أخذه على المؤرخين الذين سبقوه.

وبما أن تدوين تاريخ نجد لم يبدأ قبل القرن ١١هـ/ ١٧م، تساءل بعضهم عن السبب وراء غياب مدونات تاريخية عن نجد قبل هذا التاريخ. من هؤلاء الدكتور عبد الله الشبل الذي أرجع غياب التدوين وشحّ المصادر إلى أسباب من بينها ضعف شأن الجزيرة العربية بعد انتقال الخلافة منها وشيوع الأمية وانتشار الفوضى والفتن في منطقة نجد. وقبل الشبل، حاول عبد العزيز الخويطر تعليل فقر المصادر التاريخية عن نجد خلال الفترة الممتدة منذ ما قبل الحركة الوهابية وحتى كتابة الخويطر لدراسته عام ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م بمجموعة من العوامل من أهمها: أن جلّ من يتوقع منهم كتابة التاريخ كانوا من علماء الدين، وهؤلاء كان اهتمامهم منصرفاً إلى الدين ودراسته لما في ذلك من الثواب عند الله، والرفعة والمكانة عند الناس. العامل الآخر عامل سياسي، وهو تحاشي كتابة التاريخ بما قد ينمّ عن اتجاه المؤلف السياسي، وتفضيله لحاكم من دون آخر، وخاصة في فترة

بالإحباط من الأسلوب الذي اتبعه كتاب تلك المدونات، وهو أسلوب لا يتجاوز تسجيل عناوين الأحداث، وليس الأحداث نفسها. بل إن تواريخ الأحداث في هذه المدونات تتّسم بالعمومية المفرطة، لأنها لا تتجاوز ذكر السنة التي حصل فيها الحدث، من دون تحديد اليوم أو الشهر. وبما أنّ المدون يسجل الأحداث في مدونته وفقاً للسنة القمرية فقط، إلا أنه لا يذكر في أي فصل من فصول السنة حصل الحدث. كما إن تحديد سنة الحدث يفتقد أحياناً الدقة؛ إذ إنّ السنة التي يقال إنه حصل فيها تختلف أحياناً من مؤرخ إلى آخر[٥٢]. يتفق المستشرق الأمريكي، مايكل كوك (M. Cook)، مع ابن بشر في ملاحظته، لكنّه يذهب أبعد منه في وصف تقليد الحوليات الذي ساد بين مؤرخي نجد قبل الحركة الوهابية بأنّه من أكثر التقاليد بدائية، نظراً إلى فقر مادته التاريخية[٥٣]. ولعلّه من

كانت مضطربة، يتغير فيها أمراء المدن بشكل متتابع، وينمّ عن عدم الاستقرار. أخيراً، إن من آلت إليهم مهمة كتابة التاريخ هم من علماء الدين كانوا في الوقت نفسه يتحرّجون من تسجيل أحداث لم يطّلعوا عليها أو لم يتحققوا من مصادرها، وذلك خوفاً من الانزلاق إلى كتابة روايات غير صحيحة. انظر: عبد العزيز العبد الله الخويطر، **عثمان بن بشر: منهجه ومصادره** (الرياض: [مؤسسة الجزيرة]، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ص ٥ ـ ٦. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن نذكر عدم وجود سلطة سياسية مركزية، وتفشي الأمية، وهيمنة الثقافة الشفهية على مجتمع الحاضرة. وهذه عوامل مجتمعة معادية لانتشار الفكر والتأليف. لكن الفقيه أحمد المنقور يقدم نموذجاً يرجح ما ذهب إليه الخويطر، خاصة لجهة تأثير العامل السياسي، وتحديداً حرص أولئك المؤرخين على تفادي كتابة التاريخ بما يعكس توجهاً سياسياً مع أحد أطراف الصراع من أمراء المدن المستقلة آنذاك أو ضدهم. فهذا الفقيه ألّف كتاباً فقهياً كبير الحجم، المعروف باسم **الفواكه العديدة في المسائل المفيدة** وفيه تخلّى المنقور عن أسلوب الاقتضاب المخلّ والجمل القصيرة المبهمة والمعلومات المبتورة. بل على العكس من ذلك تماماً، يتميز هذا الكتاب بأنه غني بالمعلومات، وبالتفصيل في عرض آراء العلماء واختلافاتهم حول المسائل الفقهية والعقدية التي تناولها في الكتاب. لكن المنقور عندما ألّف كتاباً في التاريخ جاء نصه مقتضباً في عباراته، خالياً من أي تفصيل ورديئاً في أسلوبه وفقيراً في معلوماته. كان عبارة عن رؤس أقلام تبدو كما لو أنها دونت من أجل أن تكون سجلاً شخصياً يعود إليه صاحبه عند الحاجة. ولأنه من أوائل من كتبوا مدونات عن التاريخ المحلي بهذه الطريقة، ومدونته التاريخية هي الثانية من حيث القدم بعد مدونة البسام، فإنه يعتبر ممن أسسوا للمنهج الذي ساد بعد ذلك في كتابة تاريخ نجد.

(٥٢) يذكر الفاخري، مثلاً، بأنه في سنة ١١١٧هـ حصلت حرب بين «أهل الروضة وسدير وصاحب جلاجل. .» (هكذا). لكن ابن عباد المعاصر للحدث يذكر أنّ ذلك حصل عام ١١١٨هـ. انظر: محمد بن عمر بن حسن الفاخري، **تاريخ الفاخري**، دراسة وتحقيق وتعليق عبد الله يوسف الشبل (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص ١١٥، الهامش الرقم (٤). ومثل هذا الاختلاف يتكرر في المدونات التاريخية النجدية.

(٥٣) Cook, «The Historians of Pre-wahhabi Najdi,» p. 165.

الواضح أنّ المدونات التاريخية النجديّة بمثل هذه السمة لم تكن مهيّأة لأن تقدم مادة غنية أو على الأقل مادة تتضمن شيئاً من التفصيل عن مختلف نواحي تاريخ مجتمع الحاضرة في تلك المرحلة. لم تكن هذه المدونات بالمنهج الذي كتبت به تتسع لأكثر من إشارات سريعة ورؤوس أقلام عن أهم الأحداث وأهم الشخصيات والظواهر التي لا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها. ومن الطبيعي في هذه الحالة أنّ كتّاب هذه المدونات لم يكونوا معنيين كثيراً بأخبار الناس، خاصة منها ما يتعلق بمواقفهم واتجاهاتهم مما كان يحدث لهم ولمجتمعهم.

العامل الآخر ذو الصلة هنا، كما أشرت، هو أنّ ثقافة مجتمع الحاضرة النجدية لم تكن مسيسة آنذاك. وبالتالي فإن انخراط من انخرط من الناس العاديين في الصراع كان على الأرجح، وفي أغلب الحالات، يتمّ من زاوية التبعية لهذا الطرف أو ذاك، ربما على أساس من عصبية القرابة أو عصبية الانتماء إلى البلدة أو المنطقة، والأغلب على أساس من مبدأ التجنيد الإجباري الذي كان يعمل به من قبل الجميع في تلك المرحلة. ويجب أن نتذكر دائماً أن الصراع حينها كان يحدث بين عائلات حاكمة في المدن، ولم يكن بين قبائل. ومن ثَمّ فإن عامل العصبية القبلية كدافع للانخراط في الصراع كان ضعيفاً، خاصة أن كثيرةً من العائلات المتصارعة كانت تنتمي إلى القبيلة نفسها. بل هناك أمثلة عديدة تشير إلى أنّ الصراع كان يحدث داخل العائلة نفسها. لكن ربما أنّ العامل الأهم كان، كما أسلفنا، غياب حافز أيديولوجي واضح يمكن القول إنه كان يدفع بعضهم إلى الانخراط في الصراع بأي شكل من الأشكال بناء على قناعات دينية مسبقة، وأهداف متوخاة ترتكز على هذه القناعات. هذا لا يعني طبعاً أنه لم يكن للناس العاديين، أو أغلبهم على الأقل، موقف أو رأي مما كان يحدث، بناء على قناعات أو معطيات لا نعرف عنها شيئاً بحكم أنه لم يصلنا عنها شيء. لكن يبدو أن موقف أو مواقف هؤلاء لم تتجاوز كونها مجرد آراء آنية أو عابرة تخلو من أي التزام سياسي أو أيديولوجي في هذا الاتجاه أو ذاك. مع الأخذ في الاعتبار أن قنوات التعبير عن الرأي في ذلك الزمن كانت شبه معدومة تقريباً بالنسبة إلى الناس العاديين. يضاف إلى ذلك تداخل عوامل العائلة والقرابة والانتماء إلى المكان مع مواقف الناس وميولهم الدينية، وهي عوامل تحدّ بطبيعتها من

شفافية التعبير عن الرأي. واللافت في هذا الإطار أن المصادر المحلية تخلو من أي مؤشرات واضحة ودالة على مواقف واتجاهات الناس السياسية والدينية مما كان يحدث بين النخب السياسية والدينية. وأمام ذلك يصعب جداً استبعاد فرضية أن السبب الأهم وراء ذلك هو أن معتقدات الناس وثقافتهم الدينية في الحواضر أو المدن آنذاك كانت بشكل عام قريبة جداً مما كان يدعو إليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وهو ما يعزز فرضية أن المقاومة التي كانت تواجهها دعوة الشيخ كانت محصورة في النخب الدينية والسياسية، وبالتالي فهي في الأساس مقاومة سياسية. وبالتالي فإن الصراع الذي كان محتدماً حينها بين الدرعية وخصومها لم يكن له علاقة بالحالة الدينية في مدن الحاضرة، وخاصة ما يقال عن تفشي الشرك فيها، وإنما كان تعبيراً عن حالة اجتماعية سياسية كان يمر بها مجتمع تلك الحاضرة في ذلك الوقت.

### التفسير الديني

السؤال الذي تجب مواجهته مباشرة هنا هو: هل صحيح أن الشرك كان متفشياً في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، بما يبرر جعله العامل الأهم وراء ظهور الحركة، ثم قيام الدولة؟ يتعلق هذا السؤال بقضية مفصلية بالنسبة إلى كتابة تاريخ الدولة السعودية، وأكاد أجزم أنه راود كثيرين، لكنه لم يخضع من قبل للدراسة والتحليل بما يتناسب مع أهميته وخطورته. وربما تصور بعضهم أن القضية التي يطرحها السؤال تتعلق بأن ثبوت انتشار الشرك في نجد كاف بحدّ ذاته للبرهنة على أنّ الجذور التي نبعت منها الحركة الوهابية، وبالتالي الدولة السعودية، هي جذور دينية، وأن عكس ذلك صحيح أيضاً. لكن القضية ليست كذلك أبداً، لأنها تتعلق قبل أي شيء آخر بتصور ما كانت عليه الدولة، ومن أين وكيف نشأت، ومدى انسجام ذلك كله مع تاريخ هذه الدولة كما كان، وليس كما يتصوره بعضهم.

فحتى لو افترضنا فرضاً جدلياً أن الشرك كان منتشراً في نجد على نطاق واسع، وأنه تسبب نتيجة لذلك في انحراف معتقدات الناس الدينية، فإنّ هذا لا يعني بأنّ فكرة الدولة نبعت من جذور دينية. سيكون

هذا صحيحاً بالنسبة إلى الحركة الوهابية، لكن في حالة واحدة، وهي أن تكون حركة دينية محض، يقتصر هدفها على الإصلاح الديني، وعلى محاربة الشرك بالدعوة، وكشف ما هو منحرف، من وجهة نظر الداعية، في معتقدات الناس، لكن ترك المجال في الأخير للناس في أن يختاروا، وأن يتحملوا مسؤولية خياراتهم. بعبارة أخرى، ألا تتجاوز الدعوة إلى ذلك أي هدف سياسي. والحركة الوهابية لم تكن كذلك. كانت دعوة إصلاح ديني. لكنها في الوقت نفسه كانت حركة سياسية. كان لها مشروع إصلاح ديني، لكن يتوازى ويتكامل مع مشروع إصلاح سياسي أيضاً. بل كان هناك تلازم وجودي بين المشروعين، بمعنى أن أحدهما لم يكن ممكناً ولا معنى له من دون الآخر. وكان الهدف المعلن للإصلاح الديني هو تنقية المجتمع من الشرك. وهدف المشروع السياسي تحقيق الوحدة السياسية لمنطقة نجد، ثم امتد إلى توحيد أغلب أنحاء الجزيرة العربية تحت سلطة دولة واحدة. سوف يفرض علينا هذا التلازم أن نواجه هذا السؤال: ما هي العلاقة الممكنة بين محاربة الشرك، وتحقيق الوحدة السياسية؟ هل هناك معنى سياسي للشرك؟ سنأتي لهذا السؤال لاحقاً، لكن لنلاحظ في الحال أن نجاح هذين المشروعين، الديني والسياسي، كان يعتمد قبل أي شيء آخر على قيام الدولة. وفي هذا تعبير عما كان عليه المجتمع في تلك اللحظة دينياً وسياسياً. الأمر الآخر أن الحركة لم تأت بفكرة دولة دينية يتولّى رئاستها أحد الفقهاء، كما حصل مثلاً في حالة المرابطين أو الموحدين في المغرب. بل على العكس، افترض ابن عبد الوهاب منذ اللحظة الأولى دولة سياسية تأخذ بالشريعة وتتحالف مع الفقهاء. وقد انطلق في ذلك من وعي بطبيعة المجتمع الحنبلي للحاضرة النجدية، ومن التزام تام بالرؤية الحنبلية لهذه المسألة، والتي تقوم على الفصل بين الشأن الديني والشأن السياسي. كما إن الشيخ كان مدركاً بعد ذلك لطبيعة الحكم والإمارة في المدن النجدية إبان دعوته، وأن هذه الإمارة لها تاريخ طويل، وهو امتداد لتاريخ عربي إسلامي قديم. كان الشيخ مقتنعاً منذ البداية، وهذا أمر لافت، بأنّ حركته في حاجة إلى دعم أحد أمراء المدن المستقلة الكبار، وأن رئاسة الدولة، إذا قدّر لها أن تقوم، هي حق لهذا الأمير ولذريته من بعده. عندما نأخذ هذه المعطيات كلها مجتمعة، فإنّها تؤكد **أولاً** أن الوهابية لم تكن دعوة دينية

فحسب. **ثانياً** أن الوهابية لم تأت معها بفكرة دولة دينية خاصة بها حتى يمكن القول إن جذور هذه الدولة كانت ذات طبيعة دينية. **ثالثاً** أن الوهابية تبنّت فكرة الإمارة السائدة في المجتمع كما هي، وعملت على توسيع نطاقها لتستوعب فكرة الدولة المركزية. **رابعاً** أنها اعتمدت في ذلك على المفهوم الحنبلي للعلاقة بين السياسي والديني، وهو المفهوم الذي يفصل وظيفة كل منهما عن الآخر.

ماذا تعني هذه الاستنتاجات من الناحية التاريخية؟ تعني أن الوهابية تاريخياً كانت أكثر تعقيداً من حصرها في تفسير ديني يرتكز على عامل وحيد، هو الشرك. كما إنها أكثر تعقيداً أيضاً من حصرها في معادلة خلدونية لا ترى إلا تحالف الداعية مع رجل السياسية، وما بينهما العصبية. لكن قبل مواصلة الحديث لا بد من مواجهة حقيقة أخرى، وهي أنّ الشيخ لم يطرح فكرة الإصلاح السياسي على هذا النحو في كتاباته كلها. هل يعني هذا أنه لم يفكر في الموضوع؟ هذا السؤال في الواقع لا معنى له ولا مبرر. لأن دخول الشيخ ابن عبد الوهاب في تحالف سياسي مع أمير الدرعية كان يعني بحد ذاته حينها أنه بدأ، عملياً، الحرب على إمارات المدن المستقلة التي ترفض الانضواء تحت لواء الدعوة ولواء مشروعها السياسي. إذاً لماذا لم يفصح الشيخ عن موقفه السياسي هذا؟ هذا أيضاً سؤال ينطوي على تزيُّدٍ لا مبرر له. ما هي المصلحة من وراء ذلك؟ فالشيخ كان رجل دين ومن عائلة لم تعرف إلا بالعلم الديني. ودخوله في سجال سياسي مع أمراء المدن سيضعف موقفه الديني، ويأخذ الضوء عن دعوته الدينية. وفي الوقت نفسه لن يكسب شيئاً على الساحة السياسية. بدلاً من التمسك بمثل هذا السؤال، لماذا لا نصرف انتباهنا إلى ما كان يحصل فعلاً: على المستوى الفكري كان هناك خطاب ديني للدعوة. وعلى الأرض كان هناك موقف وفعل سياسيان. وبذلك تحقّق تكامل مفيد بين الديني والسياسي. يبدو أن الشيخ لم يكن مسيّساً فقط، بل كان يمتلك ذكاء سياسياً ساعده على إدارة المشهد بما يحقّق ما كان يصبو إليه.

بالعودة إلى الوراء، يبدو كل ما في المشهد آنذاك، بعد ظهور الوهابية وتبنّيها من قبل الدرعية، يشير إلى أنّ الحالة السياسية للمدن المستقلة قد استنفدت أغراضها، بل تحولت إلى عبء ثقيل على

المجتمع. كان من الواضح أنّ الوهابية لم تكن لتكتفي بإزالة قبر زيد بن الخطاب في الجبيلة أو اقتلاع شجرة في العيينة. هذه حركة كانت تتجه نحو تغيير الخريطة السياسية للجزيرة. هل كان محمد بن سعود مدركاً لذلك؟ لا نعرف، لكنّ تحالفه مع الشيخ أثبت أنّه أنجح استثمار سياسي حققه في حياته وحياة أسرته. المهم أنه مع ظهور الوهابية على مسرح الأحداث كان مجتمع الحاضرة على حافة الانهيار: حروب لا تتوقف وصراعات داخل أغلب العائلات الحاكمة في كل مدينة تقريباً. كانت ظاهرة القتل بين الأسر الحاكمة لافتة والمجاعات تجتاح المنطقة من وقت لآخر وعمليات الاغتيال والثأر كانت منتشرة. موجات الجفاف المستمرة كانت تضرب المنطقة في دورات مناخية متعاقبة. نحن لا نعرف شيئاً عن حالة المجتمع خلال القرن الأول من نشأة هذه المدن المستقلة. هل كانت هذه حالته منذ ذلك الزمن؟ لا نعرف. لكننا نعرف ما يكفي عن هذه الحالة قبيل ظهور الوهابية، أي بعد نشأة المدن بما لا يقلّ عن سبعة قرون. ولعله من الواضح، أنّه لا يمكن الافتراض بأن تدهور الأوضاع السياسية، والأمنية والمعيشية لمجتمع الحاضرة قد حدث هكذا فجأة، ودفعة واحدة. لا بد من أن ذلك كان يحدث بشكل تدريجي وتراكمي، ليصل إلى ذروته مع القرن ١٢هـ/١٨م. في هذا الإطار تبدو الحركة الوهابية أنها كانت إفرازاً لما وصلت إليه ظروف مجتمع الحاضرة، واستجابة للتحدي الذي فرضته على المجتمع كأن الحركة في هذه الحالة كانت أداة لتغيير ما كان يتطلع إليه المجتمع للخروج من دوامة الحالة المزرية التي انتهى إليها. في هذا الإطار، لم يكن احتضان الوهابية لفكرة الدولة أكثر من استجابة لتغيّرات كان يمر بها المجتمع في نجد، وتحديداً استجابة لحاجة هذا المجتمع إلى دولة مركزية في تلك اللحظة. وبما أن الأمر كذلك، فإن المجتمع، والتغيّرات التي حصلت له، كان هو المصدر الأول والأساس لنشأة الوهابية والدولة معاً. وهو ما يعني أن البحث يجب أن ينصبّ على هذا المجتمع وما حصل له، وليس على الشرك كمسألة معزولة عن غيرها. ليس هناك ما يشير إلى أنّ الشرك كان متفشياً في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، أو أنه كان مصدر تهديد للمجتمع.

هذا لا يعني تقليلاً من أهمية العامل الديني، وذلك لسبب بسيط،

وهو الدور البارز الذي أدته الحركة الوهابية في إنضاج فكرة الدولة في الحالة السعودية، وهو دور واضح ومستقر. وقبل ذلك فإن دور الدين في نشأة الدول له سوابق وخلفيات في تاريخ الأمم، وبشكل خاص في التاريخ الإسلامي. ولعل أول من أشار إلى ذلك كان ابن خلدون في معادلته الشهيرة التي تجعل من الدعوة أو الدين عنصراً مهماً إلى جانب العصبية في سيرورة قيام الدول وسقوطها[٥٤]. لكن ابن خلدون يؤكد، من ناحية أخرى، أن «الدعوة من غير عصبية لا تتم»، أو أنّ الأساس الأهم في تلك المعادلة هو العامل السياسي المتمثّل في العصبية، وليس العامل الديني، كما يتمثّل في الدعوة[٥٥]. إلى جانب ذلك، وعدا أن نظرية ابن خلدون لا تصلح في الأصل كإطار نظري لدراسة تاريخ الدولة السعودية، إلا أن هناك فرقاً واضحاً بين إسهام الدين في قيام الدولة وأن يكون الدين هو الجذر التاريخي لنشأة الدولة. وإسهام الدين يعني أنه كان جزءاً من سيرورة تاريخية أفضت إلى قيام الدولة، وبالتالي فالجذر التاريخي للدولة يقع في هذه السيرورة وليس في أي مكان آخر، وهو في هذه الحالة سابق على الدين. أما أن يكون الدين هو الجذر التاريخي للدولة، فهذا يعني أنه من دون الدين لم يكن من الممكن لهذه الدولة أن تقوم أساساً. وهذا غير صحيح، وهو شيء لم يعرفه تاريخ الأمم، ولم يعرفة تاريخ الجزيرة العربية بشكل خاص. والسبب في ذلك يعود إلى أنّ ظهور الدين، بما ينطوي عليه من مفاهيم للسلطة (روحية أو شرعية أو كلتيهما معاً) هو جزء من تشكّل مفهوم الدولة ذاته في المجتمع، وليس العكس.

(٥٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٢ (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٨. يبدو أنه بسبب انتشار التفسير الديني لنشأة الدولة السعودية صارت نظرية ابن خلدون عن تحالف الدعوة والعصبية هي الإطار المرجعي الجاهز لكل من أراد دراسة تاريخ الدولة السعودية. هذا مع أنّ هذه النظرية لا تنطبق على هذه الدولة بأي حال.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٢٨ ـ ٥٣٠. وقد لحظ عبد الله العروي هذا التمييز الذي يقيمه ابن خلدون لصالح العصبية في مقابل الدعوة. يقول العروي أن تميز ابن خلدون عن غيره من الفقهاء والمؤرخين أنه لاحظ أهمية «الملك الطبيعي، والخلافة، والسياسة العقلية» كعناصر ثلاثة وجدت في الدول كلها التي توالت على رقعة الإسلام. لكن «الأساس في أية دولة، إسلامية كانت أو غير إسلامية، هو الملك الطبيعي المبني على العصبية، تزيده الدعوة الدينية قوة لكن لا تغير مجراه». انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٩٧.

نعود إلى العامل الديني ونلاحظ أنه يعني لمن يقولون بأولويته في الحالة السعودية شيئين: **الشيء الأول** أن الشرك قبل ظهور دعوة الشيخ كان منتشراً على نطاق واسع في حاضرة نجد، وأن انتشاره كان على المستويين الأفقي والعامودي: **أفقياً**، وكما يوحي كلام الشيخ وابن غنام وابن بشر كان الشرك ظاهرة واسعة امتدت لتشمل الحواضر في نجد كلها. لكن الشيخ، من ناحية أخرى، يؤكد في إحدى رسائله أن منطقة القصيم كانت خالية تماماً من الشرك[٥٦]. كذلك ليس في المصادر المحلية ما يشير إلى وجود أمثلة أو رموز شركية، كتلك التي ذكرها ابن غنام، في كل من سدير والوشم. وبحسب القائمة التي أوردها ابن غنام، يبدو أن تلك الرموز كانت محصورة في المنطقة الممتدة ما بين الخرج والعيينة أو منطقة العارض. أما **عمودياً** فالذي يبدو، بحسب ما يقوله الشيخ، أن الاعتقاد في رموز الشرك، مثل القباب والأشجار والصالحين، وهو ما يكرر تأكيده باستمرار، قد تسرب إلى إيمان الناس وأصبح أحد مرتكزات هذا الإيمان. وبالتالي تعرض مفهوم الناس للتوحيد، بحسب الشيخ، لشرخ عظيم[٥٧].

**الشيء الثاني** في العامل الديني، كما أشرنا، وهو يترتب على الأول، أن ظهور الحركة الوهابية كان استجابة مباشرة لهذه الحالة التي انزلق إليها مجتمع الحاضرة. من الواضح أن التركيز في هذه الرؤية على الجانب الدعوي أو الديني للحركة من حيث إن ظهورها كان استجابة دينية محض لتدهور الحالة الدينية في نجد. وبحسب الرؤية نفسها، كان هدف الحركة محصوراً في هذا الجانب الديني، وهو تصحيح تلك الحالة الدينية وتقويمها، وأنه لم يتجاوز ذلك إلى أي شيء آخر. تبعاً لذلك لم يكن للحركة دور أو هدف سياسي، وبالتالي فإن منبعها كان أيضاً منبعاً

---

(٥٦) ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٣٢٢.

(٥٧) يشدد الشيخ كثيراً، خاصة في رسائله، على أهمية التمييز بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وأن ما حصل للناس في زمانه أنهم انزلقوا إلى ما كان عليه المشركون في الجاهلية من حيث إنهم يؤمنون بتوحيد الربوبية، لكنهم لا يلتزمون بمقتضى توحيد الألوهية، وهو إفراد الله بالعبادة. انظر: ابن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ١: **كتاب العقائد**، ص ٧٠ ـ ٧٢، وج ٢: **كتاب التوحيد**، ص ٤٠ ـ ٤٢.

دينياً، لأنها لم تكن حركة سياسية أفرزتها عوامل اجتماعية وسياسية في المجتمع الذي ظهرت فيه. إلى أي حدّ تعبر هذه الرؤية عن طبيعة الدور الذي قامت به الحركة؟ وإلى أي حدّ تنطبق على الواقع الاجتماعي والسياسي الذي ظهرت فيه الحركة؟

لنترك الآن فرضية الشرك، ومدى صحتها، لأننا سوف نتناولها لاحقاً، وفي أكثر من مكان. نبدأ بدلاً من ذلك بالمعنى الثاني للعامل الديني المشار إليه، وهو أنّ ظهور الحركة كان استجابة دينية لمحفز ديني، ولهدف ديني محض. مرة أخرى، الإشكالية هنا ليست، كما قد يبدو، في دور الحركة في قيام الدولة، وإنما في الاستنتاج المبني على ذلك من أن نشأة الدولة تعود قبل أي شيء آخر إلى العامل الديني. وهذا استنتاج يتصادم مع مجموعة من الحقائق مأخوذة من تاريخ الحركة والدولة معاً. فالدولة التي قامت لم تكن، كما أشرنا، دولة دينية، وإنما كانت دولة إسلامية تقوم بنيتها القانونية على الشرع الإسلامي. إلى جانب ذلك، ليس هناك أي مؤشر على أن الشيخ كان يطمح إلى إقامة دولة دينية يتولى هو رئاستها. بل حتى بعد قيام الدولة، وعلى الرغم من مركزية الدور السياسي الذي اضطلع به، بحسب ابن بشر، في إدارة الشؤون المالية والعسكرية للدولة، فإنّه ليس هناك أدنى مؤشر على أنّ الشيخ كان يتطلّع إلى استثمار ذلك لتحقيق طموحات سياسية لقيادة الدولة له أو للفقهاء من بعده. على العكس، يثبت التاريخ اللاحق للدولة أن الشيخ أرسى أساساً متيناً لتقليد التزمت به المؤسسة الدينية من بعده، وهو أنّ دورها لا يتجاوز تحت الظروف كلها حدود المجال الديني في الدولة. وأهمية ذلك أنه يكشف بوضوح أنّ الدين كان عنصراً من العناصر التي كان يتشكل منها مفهوم الدولة في تلك المرحلة.

ذلك كله يتسق مع حقيقة أخرى، وهي أنّ كلاً من الحركة والدولة تنتميان إلى سياق تاريخي اجتماعي واحد، وأن ظهور الحركة في هذا السياق كان مؤشراً من بين مؤشرات أخرى على تبلور مفهوم الدولة في الحاضرة النجدية. وبالتالي فإنه قبل أن تكون الحركة، أو أن يكون العامل الديني مفسراً لظهور الدولة يحتاج هذا العامل قبل غيره إلى تفسير يكشف تبلوره بالصيغة التي كان عليها، والتوقيت الذي ظهر فيه.

وهذا طبيعي لأنّ الدين أو العامل الديني، لا يستمد معناه وفعاليته من ذاته، وفي ذاته، ولا يتحرك ويمارس فعاليته في فراغ، وإنما دائماً يتحقق له ذلك داخل إطار اجتماعي وسياسي معين. ومن هذا الإطار، وليس من أي إطار آخر، يستمدّ دوره ودلالته وتتحقق فعاليته. وهذا صحيح بشكل خاص عندما يكون العامل الديني جزءاً من حركة تاريخية وصراع سياسي محتدم كالذي كان يحدث في حاضرة نجد بين المدن المستقلة إبّان ظهور الحركة الوهابية. ومما له دلالته من هذه الناحية أنّ الدين، وتحديداً المذهب الحنبلي، وعلى عكس ما تقوله فرضية الشرك، كان عصب ثقافة المجتمع في تلك الحاضرة قبل ظهور الحركة بقرون. ومع ذلك لم يؤدِّ العامل الديني إلى ظهور حركة دينية سياسية على غرار الحركة الوهابية، فضلاً عن قيام دولة مركزية.

والسؤال في هذه الحالة: لماذا لم تظهر الحركة الوهابية، قبل القرن ١٢هـ/ ١٨م؟ ولماذا لم يتحقّق قيام الدولة إلا مع ظهور هذه الحركة، وفي إطار حاضرة نجد، وفي ذلك التاريخ؟ بروز الإشكالية على هذا النحو يعني أن هناك في حالة تاريخ الدولة السعودية تلازماً تاريخياً بين هذه المفاهيم الثلاثة: مجتمع الحاضرة والحركة والدولة. ولا يمكن تصور أي واحد من هذه المفاهيم من دون الآخر. ومن الناحية التاريخية، كان كل واحد من هذه المفاهيم يمثّل مرحلة تؤدي إلى الأخرى. فالحاضرة أدت إلى الحركة، والحركة أدت إلى الدولة. وهذه معادلة تاريخية ظاهرة للعيان، وكان لها تسلسل زمني موثق لا يمكن تفادية، بل لا بد من التعامل معه كما هو. ووفقاً لهذه المعادلة لم تظهر الحركة قبل ١٢هـ/ ١٨م لأن الحاضرة لم تصل في تشكّلها إلى مرحلة تتطلب ظهور الحركة، وبالتالي لم تتحقق لحظتها إلا بعد ذلك التاريخ. الجذر الذي انبثقت منه الحركة والدولة معاً في هذه الحالة، هو جذر واحد، وموجود في الحاضرة، وليس في الدولة، ولا في الحركة.

ما ترمي إليه فرضية الشرك هو إلغاء هذه المعادلة. تريد أن تحذف مجتمع الحاضرة من المعادلة، وتبقي على الحركة باعتبارها المصدر الوحيد لنشأة الدولة: أي إنها تريد تقديم التفسير الديني على غيره. وهذا اعتساف واضح للتاريخ. فالحركة هي التي ظهرت في الحاضرة، وليس

العكس. وبالتالي فإن عوامل ظهورها هي في هذه الحاضرة، بثقافتها وحالتها السياسية وظروفها الاقتصاديةَ، وليس في أي مكان آخر. ومن ثم فإن استبعاد مجتمع الحاضرة من المعادلة يؤدّي بالضرورة إلى استبعاد لكل التاريخ السابق على الدولة. وذلك لأن الحاضرة بكيانها، وبالصيغة التي كانت عليها إبّان ظهور الوهابية تختزل ما انتهى إليه التاريخ الاجتماعي والسياسي لوسط الجزيرة العربية حتى تلك اللحظة. لكن استبعاد التاريخ السابق على الدولة هو للأسف ما تحقق على يد فرضية الشرك، ومن دون أي مبرّر علمي أو تاريخي. ربما قيل إن الشرك كان أهم ما يميّز حاضرة نجد في تلك المرحلة، لكن هذا يصطدم بعقبتين كبيرتين: **الأولى** أنه لا يستند إلى دليل حاسم على وجود الشرك وحجمه في المجتمع. **والثانية** أن الشرك كعامل ثقافي أضيق من أن يكون مسؤولاً عن قيام ظاهرة بحجم دولة مثل الدولة السعودية وخطورتها.

هنا يجب أن نعود إلى السؤال الذي طرحناه في مستهل هذه الفقرة: هل صحيح أن الشرك كان متفشياً في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، بما يبرر جعله العامل الأهم وراء ظهور الحركة، ثم قيام الدولة؟ وقبل الإجابة لا بد من توضيح مسألة مهمة، وهي أنني لا أتحدث في هذه الدراسة عن وجود الشرك في الجزيرة العربية، أو بشكل عام في أي مكان، وإنما في منطقة نجد تحديداً، باعتبارها البيئة التي ظهرت فيها الحركة الوهابية، وفيها كانت نشأة الدولة السعودية. وبما أن الهدف المركزي هو التعرف إلى العوامل التي كان لها الأثر الأهم في هذه النشأة، فإنه لا مفر من الافتراض بأن هذه العوامل كانت موجودة في نجد، وليس في أي مكان آخر. وبالتالي فإن وجود الشرك من عدمه خارج نجد ليس ذا صلة بالموضوع بأي شكل من الأشكال. صحيح أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ومن بعده علماء الدعوة، كانوا معنيين بخطورة تفشي ما يعتبرونه شركاً في داخل الجزيرة العربية وخارجها. وهو ما تزخر به كتاباتهم. لكن هذا موضوع مختلف تماماً، ولا علاقة له بعوامل ظهور الوهابية ولا نشأة الدولة السعودية. المسألة الثانية التي تحتاج إلى شيء من التوضيح تتعلق بتحديد المعنى المقصود بالشرك في هذه الدراسة. وذلك أنه في الأدبيات كلها تقريباً التي تناولت الموضوع عادة ما يستخدم مصطلح الشرك بشكل يغلب عليه طابع التعميم، من

دون توضيح للمقصود بذلك، أو تمييز بين أنواع الشرك ودرجاته، وأيهما الذي كان منتشراً في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية.

من هنا، ولغرض الدراسة وضرورتها، لا بد من تقسيم الشرك إلى نوعين: شرك أسميه «الشرك المؤسساتي»، وآخر أسميه «الشرك الثقافي». وسوف نرى أن الفرق بين هذين النوعين في غاية الأهمية بالنسبة إلى موضوعنا. «الشرك المؤسساتي»، هو نوع من الدين الشعبي يستند في أساسه إلى الخرافة والأسطورة، لكن ممارسة المعتقدات والعبادات في مثل هذا النوع من الشرك في إطار مؤسسات أو ما يشبه مؤسسات دينية مثل القباب التي عادة ما تقام على قبور الأنبياء والأولياء والصالحين، أو المقامات والمزارات، وما شابه ذلك. وفي الغالب، فإن هذا النوع من الدين الشعبي مرتبط بمرجعية أو مرجعيات دينية وفقهية معروفة. ولعل أقرب مثال على ذلك هو الدين الشعبي في النجف في العراق برموزه ومؤسساته ومزاراته الدينية وبمواسمه السنوية. أما النوع الثاني، أو «الشرك الثقافي»، فهو أيضاً نوع من الدين الشعبي، ويستند أيضاً إلى الخرافة والأسطورة، وقوامه مجموعة المعتقدات الدينية الشائعة داخل المجتمع. لكن ما يميز هذا الشرك أن وجوده وممارسته ليسا مرتبطين بفكرة المؤسسة، وإنما يأخذ شكل الممارسة الشائعة داخل المجتمع وعلى أساس فردي. كما إن الإيمان بما يستند إليه من معتقدات أو ممارستها غير مرتبط أيضا بإطار مؤسساتي معين ولا بمرجعية دينية. مثال ذلك الاعتقاد في قدرة الجن والمشعوذين والسحرة على النفع والضر وجلب الحظ أو دفع سوء الطالع أو الشفاء من مرض، . . . إلخ.

سوف يتضح لاحقاً أي النوعين كان هو المنتشر في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، ودلالة ذلك بالنسبة إلى نشأة الدولة. أخيراً لا بد من الإشارة إلى أنه عندما يرد مصطلح الشرك (هكذا) من دون تحديد، فإن المقصود بذلك «الشرك المؤسساتي» وليس «الشرك الثقافي».

## فرضية الشرك لا أساس لها

بالعودة إلى السؤال السابق، هناك معطيات عديدة تدحض القول بوجود علاقة بين الشرك من **ناحية**، وظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة

السعودية، من **ناحية ثانية**. أول هذه العوامل ذو طبيعة منطقية وهو، وكما أشرت للتو، أن عامل الشرك بطبيعته أصغر من حيث الأهمية والتأثير في الأحداث التاريخية من أن يكون سبباً في ظهور حركة بحجم الحركة الوهابية وخطورتها، وبشكل خاص في قيام دولة بحجم الدولة السعودية وأهميتها. ومن ثَمّ فإنّ الأخذ بالشرك كعامل مفسر لظهور الحركة، وقيام الدولة فيه تقليل من أهمية هذا الحدث وخطورته. وليس هناك شكّ في أنّ دعوة الشيخ محمد كانت مناهضة لكل أنواع الشرك، وكانت تنافح لتجنيب المجتمع كل أنواع الخرافات والمعتقدات الشركية. وليس هناك شك كذلك في أن محمد بن سعود دعم دعوة الشيخ وناصرها، وفي ما هو أكثر من ذلك. لكن هذا موضوع مختلف، ويتعلق بالجانب الدعوي للحركة، وبالتالي لا علاقة له بالإشكالية المطروحة هنا.

وحتى لو افترضنا جدلاً أن للشرك في ذاته من الأهميّة ما يسمح له بأن يكون عاملاً مؤثراً في حركة التاريخ، إلا أنّ المجتمع النجدي قبل ظهور الحركة الوهابية لم يكن بطبيعته يتسع لأن تنتشر فيه ظاهرة الشرك، خاصة بصيغته المؤسساتية، على نطاق واسع. حيث إنه كان مجتمعاً حنبليّ الهوى، ولم يكن في ثقافته من التيارات الإسلامية التي يمكن أن تتسع رؤاها لشكل من أشكال ما يعتبر شركاً، مثل الصوفية أو أحد فرق الشيعة. وفوق ذلك كان مجتمع الحاضرة بسيطاً في حياته وفي ثقافته وفقيراً في موارده الاقتصادية. وكان أغلب السكان آنذاك من البدو الرحل. ومن الواضح الذي ليس بحاجة إلى برهان أن نمط حياة البدوي لا يمكن أن يتسع للمقابر والمزارات والقباب إلى جانب حياته اليومية القاسية. وكان مجتمع الحاضرة يعاني حالة انقسام سياسي حادة، ومن دورات مناخية تسبّبت له بموجات متعاقبة من الجفاف ومن المجاعات المتتالية. كيف يمكن أن ينتشر الشرك بصيغته المؤسساتية، في مجتمع بمثل هذه المواصفات؟ من الناحية الثقافية والدينية لم يكن يتسع المجتمع لأفكار أو سلوكيات شركية، كما يقول أصحاب فرضية الشرك. والشرك المؤسساتي بطبيعته مكلف في متطلباته: يحتاج إلى مبانٍ وخدمات وإلى بيروقراطية ويد عاملة ومداخيل مالية. وما كان يمكن مجتمع مثل مجتمع الحاضرة بمثل تلك الظروف أن يحتمل انتشار كيانات أو مزارات شركية بمثل هذه المواصفات والمتطلبات. ثم إن مثل هذه المؤسسات لا يمكن أن تقوم من

دون مرجعية دينية تستند إلى سطلتها، وتخضع في عملها لإشرافها الديني. ولم يكن في نجد، كمجتمع حنبلي، مثل هذه المرجعية. حتى علماء نجد الذين كانوا معارضين للدعوة لم يكونوا يجيزون الممارسات الشركية. وكان مناط اختلافهم مع الشيخ أن بعض الممارسات الشركية، وإن كانت محرمة، إلا أنها لا تخرج من الملة.

تتضافر مع هذين المؤشرين المنطقيين المذكورين مؤشرات تاريخية لا تؤيد فرضية من يقولون بأهمية الشرك، وخطورة دوره في تاريخ وسط الجزيرة العربية أو نجد. من هذه المؤشرات **المؤشر الأول**، وهو أن العلماء الذين كانوا يعارضون دعوة الشيخ كانوا علماء نجديين، وينتمون إلى المذهب الحنبلي في الأصول والفروع، وهو المذهب نفسه الذي تستند إليه دعوة الشيخ. وتمشياً مع حقيقة أن المذهب الحنبلي كان هو السائد في نجد، ليس هناك مثال واحد على عالم معارض للدعوة كان ينتمي إلى أي من المذاهب الإسلامية الأخرى التي تتبنى فكرة الشرك المؤسساتي بشكل خاص أو تجيزها[٥٨]. وهذا يدل على أنه لم تكن هناك مرجعية دينية أو فقهية داخل المجتمع النجدي لظاهرة الشرك التي يقال إنها كانت متفشية فيه، مرجعية يمكن أن تستند إليها هذه الظاهرة، وأن تنتشر بتشجيع منها على نطاق واسع في ذلك المجتمع. ولعله من الواضح أنه لا يمكن تاريخياً، ولا ثقافياً أن تكون هناك ظاهرة شركية منتشرة على نطاق واسع، وهي من دون مرجعية دينية تستند إليها.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الجدل الذي كان محتدماً بين الشيخ

---

(٥٨) تجدر الإشارة هنا إلى راشد بن خنين (ت. ١٢٢٠هـ) من أهل الخرج، وهو عالم على المذهب الحنفي، وليس الحنبلي. ويذكر عبد الله البسام في **علماء نجد خلال ثمانية قرون** نقلاً عن الشيخ عبد العزيز بن باز بأن وصايا وأوقاف وأحكام قضاة الخرج في الماضي (أي ما قبل الدولة السعودية) كانت على المذهب الحنفي. كما يذكر البسام بأن الشيخ راشد كان معارضاً غير ناشط لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وأنه بسبب معارضته «جرى ترحيله إلى الأحساء». يبدو أن معارضة ابن خنين نابعة مما أعتبره تشدداً في تطبيق نصوص الشريعة على أهل ذلك الزمان. حيث يرى، بحسب البسام مرة أخرى، أن تلك النصوص «إنما تطبّق في حق من لا يدين بالرسالة المحمدية إطلاقاً. أما هؤلاء الذين يعترفون بأصل الرسالة، فعملهم إما سائغ شرعاً وإما أنه لا يصل إلى درجة الخروج من الملة المحمدية، أو أنّهم يعذرون لجهلهم. . .». ليس واضحاً ما يشير إليه ابن خنين في مرافعته هذه، لكن الأرجح أنه يشير من خلالها إلى ما أسميته بالشرك الثقافي.

ومعارضيه حول موضوع الشرك كان جدلاً ذا طبيعة نظرية خالصة، ولم يتطرق إلى المسألة التاريخية لوجود الشرك من عدمه، أو حجم هذا الوجود في نجد حينها وخطورته. وهذه الحقيقة تسمح لنا بالتساؤل هنا: إذا كان الشرك ظاهرة متفشية داخل المجتمع، فلماذا إذاً لم تفرض هذه الظاهرة نفسها كموضوع رئيس للجدل بين الطرفين؟ ولماذا بقي الجدل محصوراً في تعريف الشرك وأنواعه بشكل عام، وحكم كل نوع بناء على ما جاء في المصادر الإسلامية من المذاهب كلها، وبشكل خاص مصادر الحنابلة؟

**والمؤشر الثاني**، وهو أن المصادر التاريخية النجدية كلها، **التي** كتبت قبل حركة الشيخ، وبعد الحركة مباشرة لا تشير ـ من قريب ولا من بعيد ـ إلى أمثلة أو مؤشرات شركية في حواضر نجد في تلك الفترة[٥٩]. فقد تحدثت هذه المصادر عن الحروب والخلافات والقتل والمجاعات والكوارث الطبيعية وعن الفصول المناخية وعن الوفيات والرحلات لكنها لم تذكر شيئاً عن الشرك بأشكاله كافة: لا عن وجوده ولا عن مكان وجوده ولا عن مدى انتشاره. وهذا على الرغم من أن مؤلّفي هذه المصادر كانوا جميعاً، من دون استثناء، علماء دين ومن المدرسة المذهبية نفسها التي ينتمي إليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب. من أبرز الأمثلة على هذه المصادر كان **مجموع** الشيخ أحمد المنقور **الفواكه العديدة في المسائل المفيدة**، وهو كتاب ضخم، من مجلدين، سجل فيه المؤلف فتاوى علماء عصره، وخاصة آراء شيخه، قاضي الرياض عبد الله بن ذهلان. لم يرد في هذا **المجموع** سؤال واحد أو ملاحظة أو فائدة عن الشرك. ولا يمكن أن يعني غياب موضوع الشرك عن المصادر المحلية إلا شيئاً واحداً، وهو أنّ «الشرك المؤسساتي» إما أنّه لم يكن موجوداً أصلاً أو أن وجوده في أفضل الأحوال لم يصل في حجمه وأهميته إلى درجة تبرر النظر إليه على أنه كان ظاهرة متفشية تستحق من مؤلفي تلك المصادر

---

(٥٩) يُستثنى من ذلك التاريخ الذي كتبه كل من الشيخ حسين بن غنام وعثمان بن بشر. كل منهما كتب تاريخه بعد ظهور الحركة الوهابية، وفي إطار الدولة بعدما قامت في الدرعية. ومع ذلك فإن سوابق ابن بشر تخلو من أي إشارة إلى وجود الشرك في نجد قبل ظهور دعوة الشيخ. بل تصور هذه السوابق أكثرية حاضرة نجد آنذاك، بحسب د. عبد الله العثيمين، «متمسكة بأحكام الإسلام، منفذة لواجباته وسننه».

ملاحظتها، وتسجيلها للتاريخ. بل حتى ابن غنام، مؤرخ الدعوة، لم يذكر في تاريخه، كما سنرى، إلا سبعة أمثلة فقط على الشرك.

ربما أن من أهم المؤشرات وأكثرها دلالة في هذا السياق، **المؤشر الثالث**، وهو أن الأمثلة كلها تقريباً التي يوردها الشيخ محمد بن عبد الوهاب نفسه في رسائله الشخصية عن الشرك موجودة خارج نجد(٦٠). وهي التي يقول فيها إن معارضيه، مثل عبد الله المويس، يذهبون إليها(٦١). لم يذكر الشيخ في جميع رسائله إلا أمثلة محدودة في العارض، لأشخاص لا نعرف عنهم كثيراً، ولا يرد ذكرهم إلا لدى الشيخ، وبعضهم لدى ابن غنام. ومثال ذلك شمسان وأولاده في الخرج وتاج في معكال وأولاد إدريس(٦٢). يتكامل مع هذا **مؤشر رابع**، وهو أن كل ما يقال عن وجود الشرك في نجد قبل الحركة الوهابية لا يتجاوز منطقة العارض؛ حيث يؤكد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في رسالة له إلى أهل القصيم بأنه لا يوجد شرك في منطقتهم. من جانبه، لم يتناول عثمان بن بشر موضوع الشرك إلا لماماً، وكان تركيزه على «الشرك الثقافي». أما حسين بن غنام، فقد كان أكثر من فصّل في موضوع الشرك قبل ظهور الحركة الوهابية. لكن الأمثلة التي يوردها على ذلك لا تتجاوز منطقة العارض من نجد. وبحسب ما هو متوافر في المصادر المحلية وغيرها، الوهابية وغير الوهابية، ليس هناك ما يشير إلى وجود شرك في المناطق الأخرى مثل سدير والوشم ووادي البرك ووادي الدواسر أو في شمال نجد.

تؤكد المؤشرات السابقة أن الشرك الذي يقال إنه كان منتشراً في نجد قبل ظهور دعوة الشيخ محمد كان من نوع «الشرك الثقافي» وأن «الشرك المؤسساتي» إبان دعوة الشيخ كان بسيطاً في حجمه وفي مضمونه

---

(٦٠) في رسالة له إلى الشيخ عبد الله بن سحيم الذي يمكن وصفه بأنه كان معارضاً غير نشط، يذكره ابن عبد الوهاب بـ «الأوثان المجعولة على قبر الزبير، وطلحة، وغيرهما في الشام». انظر: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ١٣٧.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٢ و٥٤. ويذكر كذلك من وصفهم بأنهم «متصوفة في معكال وغيره مثل ولد موسى بن جوعان، وسلامة بن مانع» (ص ١٨٩).

وفي شكله المؤسساتي، وكان انتشاره محدوداً جداً. وكما أشرنا من قبل كان ابن غنام أول وربما الوحيد الذي قدّم في تاريخه وصفاً فيه شيء من التفصيل لما اعتبره الحالة الشركية في نجد قبل الدعوة. وقد ذكر أسماء أمثلة تنتمي إلى «الشرك المؤسساتي»، وهي سبعة تحديداً: قبر زيد بن الخطاب في الجبيلة، وما كان شائعاً من أنّ قبور بعض الصحابة موجودة في قريوة في الدرعية، وما يقال عن وجود قبر ضرار بن الأزور في شعيب غبيرا، وتبرك النساء اللاتي يتأخر زواجهن بفحل النخل في بليدة الفدا، وشجرة الطرفية، وغار بنت الأمير في أسفل الدرعية. ويضيف ابن غنام إلى ذلك أنه كان هناك رجل اسمه «تاج»، وهو الذي يرد ذكره في رسائل الشيخ. ويبدو أنه كان من الصالحين في نظر الناس. وقد سلكوا فيه، بحسب ابن غنام، «سبيل الطواغيت، فصرفوا إليه النذور، وتوجهوا إليه بالدعاء، واعتقدوا فيه النفع والضر». هذه الأمثلة كلها التي كانت موجودة في نجد، بحسب ابن غنام. لم يتوسّع ابن غنام أكثر من ذلك في وصف الحالة الشركية في نجد. ويتّضح ممّا قاله أنّه لم يكن للـ «شرك المؤسساتي» من الحضور والأهمية ما يسمح باعتباره عاملاً ذا وزن وتأثير على حركة المجتمع. وليس أدلّ على ذلك من حقيقة أنه لم يتبقّ في التراث الديني والثقافي النجدي، ولا في الذاكرة الجمعية للمجتمع السعودي الذي نشأ بعد قيام الدولة، أي شيء له صلة بتلك الأمثلة التي أوردها ابن غنام.

ومما يؤكد ضآلة حجم «الشرك المؤسساتي»، وضحالة محتواه الثقافي أنّه لم تنشأ على ضفافه تيارات أو مدارس دينية تعكس ما كان يمثّله ثقافياً وفكرياً داخل المجتمع، ولم تظهر رموز وأعلام فكرية أو دينية تتحدّث باسمه وتعمل على نشره. بل إن هذا الشرك بشكل خاص ولافت لم يترك تراثاً أو بقايا تراث يدلّان على أنه كان موجوداً في يوم ما. بل على العكس، كان اختفاء «الشرك المؤسساتي» في نجد سريعاً جداً بعد ظهور الحركة الوهابية؛ حيث يبدو وكأنه حصل للذاكرة الجمعية النجدية ما يشبه عملية مسح شاملة اختفى إثرها منذ ذلك الحين، وبسرعة لافتة، كل ما له صلة بتلك الظاهرة التي يتحدّث عنها ابن غنام. واحتفظت هذه الذاكرة ببقايا كثيرة من ماضي المجتمع البعيد والقريب، من العادات والتقاليد والقيم والأساطير والحكايات والقصص

والأمثال والقصائد والشخصيات والحروب. وقبل هذا وبعده احتفظت الذاكرة الجمعية النجدية بكثير من المعتقدات والشعائر والسلوكيات الدينية التي لا تختلف كثيراً عما عليه الناس الآن، لكنها لم تحتفظ بشيء له علاقة بـ «الشرك المؤسساتي». لا نجد شيئاً من ذلك في الحكايات الشعبية ولا الشعر الشعبي أو الأمثال أو الأساطير أو الأغاني الشعبية. ولا يمكن تفسير ذلك إلا بأن الشرك كان، إلى جانب بساطته ومحدودية وجوده، طارئاً على ثقافة المجتمع، ولم تكن له جذور تسمح له بأن ينتقل إلى ذاكرته الجمعية، وأن يكون من مكوناتها الراسخة.

ما كان منتشراً حقاً على نطاق واسع في نجد، وكما ذكرت، هو «الشرك الثقافي». وكل المؤشرات في الماضي والحاضر تؤيد ذلك. والسؤال في هذه الحالة: هل تفشي هذا النوع من الشرك كاف لأن يجعل منه عاملاً مفسراً لظهور الحركة الوهابية، وبالتالي قيام الدولة السعودية؟ هنا تبرز أهمية التمييز بين النوعين المشار إليهما من الشرك، ودلالة ذلك بالنسبة إلى علاقة الشرك بقيام الدولة. لم ينتبه كثيرون إلى أن المؤشرات التي يستخدمها أصحاب فرضية الشرك يختلط فيها الشرك بنوعيه الثقافي والمؤسساتي. وبسبب هذا الخلط يبدو في أغلب الكتابات والأبحاث عن تلك المرحلة أن «الشرك المؤسساتي» هو الذي كان متفشياً، في حين الأمر كان على العكس من ذلك تماماً.

ومع أنّ «الشرك الثقافي» هو الذي كان منتشراً على نطاق واسع في نجد، إلا أنه ليس من النوع الذي يمكن أن يكون له علاقة لا بظهور دعوة الشيخ ولا بقيام الدولة أيضاً. والسبب الأهم في ذلك أنّه لم يكن متفشياً في كل أنحاء نجد فحسب، بل كان منتشراً في جميع أنحاء الجزيرة العربية، وخارج الجزيرة أيضاً. مما يعني أنه لم يكن لنجد أي تميّز من هذه الناحية عن غيرها. ومن ثَم إذا كان لهذا الشرك دور مهم في نشأة الدولة، فلماذا إذاً اقتصرت فعالية هذا الدور في حدود منطقة العارض، ولم تتسع لتشمل مناطق أخرى مثل القصيم أو الأحساء؟ بعبارة أخرى، لماذا نشأت الدولة في العارض، وليس في مناطق أخرى؟ والملاحظة الأهم في هذا السياق هي أنّ الشرك الثقافي كان منتشراً في نجد قبل ظهور الحركة وبعدها، ولا يزال منتشراً في المجتمع السعودي

حتى الآن. وبما أنه كذلك فإن هذا النوع من الشرك في الحالة التي تهمنا هنا كان عاملاً ثابتاً نسبياً، ولم يشهد تغيرات لافتة. هذا في حين أن كلاً من ظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة السعودية، كان حدثاً يمثّل تحولاً تاريخياً في مجتمع حاضرة نجد في القرن ١٢هـ/١٨م. والسؤال في هذه الحالة: كيف يمكن عامل ثابت ومستقر عبر التاريخ أن يكون مسؤولاً عن حدث يمثل تغيّراً كبيراً في مسار هذا التاريخ؟

ربما لهذا السبب كان تركيز ابن بشر في ملاحظاته عن الظاهرة الشركية في نجد قبل دعوة الشيخ، وعلى عكس ما فعل ابن غنام، على «الشرك الثقافي» وليس على «الشرك المؤسساتي»(٦٣)؛ حيث إنه ذكر أمثلة على النوع الأول ولم يذكر على النوع الثاني. ومن الممكن قراءة ملاحظات ابن بشر، وهي قصيرة على أي حال، على أنها انعكاس لتفشي «الشرك الثقافي» وليس «الشرك المؤسساتي». لكن هذا النوع من الشرك، وكما أشرت، لا يصلح علمياً أن يكون متغيّراً مفسراً لظهور الحركة الوهابية أو قيام الدولة، وذلك لأنه عامل ثبات وليس عامل تغير.

## دور الدين لا الشرك

إذا كان الشرك لا يفسر ظهور الحركة الوهابية ولا نشأة الدولة السعودية، فما هو إذاً العامل أو العوامل التي يمكن أن تفسر ذلك؟ لا بد من التأكيدِ إبتداءً أن نفي أي دور لظاهرة الشرك لا يعني بأي حال استبعاد الدور المركزي الذي كان للعامل الديني في نشأة الدولة السعودية. فالدين ودوره في المجتمع أوسع وأكثر تعقيداً من أن يتمّ حصره في ظاهرة الشرك، خاصة بالبساطة التي كانت عليها هذه الظاهرة في نجد قبل، وبعد ظهور الحركة الوهابية. لكن من المهم ملاحظة بأنّ الدور المهم الذي كان للعامل الديني في نشأة الدولة السعودية لم يكن بمعزلٍ عن عوامل أخرى، وإنما كان جزءاً من تركيبة اجتماعية وسياسية أوسع. ومن ثَمّ بقدر ما إنه كان للدين كما تمثل في دعوة الشيخ محمد

---

(٦٣) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٤.

الدور الأبرز في التأسيس لفكرة الدولة، وللوحدة السياسية للجزيرة، ثم في عملية بناء الدولة على أساس من وثيقة الدرعية، إلا أنّ هذا الدور الحيوي كان حينها تعبيراً عن حالة اجتماعية عرفها مجتمع الحاضرة النجدية، وهي حالة تولّدت عن تحولات اجتماعية وسياسية مرّ بها وسط الجزيرة العربية خلال القرون السابقة على ظهور الحركة.

ومن أبرز هذه التحولات وأخطرها كان: بروز العائلة ونشأة المدن المستقلة وارتباط سكان هذه المدن بالأرض بدل القبيلة، وبداية انتشار تعليم الفقه على المذهب الحنبلي تلبية لحاجة المجتمع إلى الشريعة والقانون، ثم بروز فكرة التوحيد التي دشنتها دعوة الشيخ، وجعلت منها محور نشاطها الديني والسياسي. ولقد كان لكل هذه التحولات من الأهمية والخطورة ما يفرض أن تلفت انتباهنا قبل غيرها من الظواهر والأحداث التي سبقت ظهور الدولة. وذلك لأنها تحوّلات شكلت بطبيعتها عناصر أولية من دونها لم يكن من الممكن لفكرة الدولة أن تظهر وتتبلور في مجتمع الحاضرة النجدية. كانت تلك العناصر بمثابة مراحل تاريخية متعاقبة، لكل منها ظروفها وخصائصها التي تميزت بها عن غيرها. وكانت كل مرحلة تؤدي إلى التي تليها بتعاقب زمني لافت. وقد جاء ظهور الحركة الوهابية في اللحظة المواتية، ليشكّل المرحلة الأخيرة التي سبقت قيام الدولة ومهدت لها.

هناك سؤال يبرز في هذا السياق: فإذا كانت الحركة هي التي جاءت معها بفكرة الدولة، ألا يعني ذلك أسبقية العامل الديني، وأنه الجذر الأساس في نشأة الدولة؟ لا، لا يعني ذلك أبداً. تمثل العامل الديني في الحركة الوهابية. وكانت الأخيرة تعبّر بفكرها وأطروحاتها عن الظروف الاجتماعية والسياسية للبيئة الحضرية التي ظهرت فيها. وهو ما يتضح في ثلاثة مواقف استراتيجية اتخذتها الحركة منذ البداية: **الأول** أنّها تبنت مفهوم التوحيد بما ينطوي عليه من دلالات دينية وسياسية تشكّل في ما بينها إطاراً جامعاً يفترض أن ينضوي تحته الجميع بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية أو الإثنية أو المناطقية أو غير ذلك. وأهمية ذلك أنّه أتى في بيئة لا تزال الأيديولوجيا القبلية مهيمنة عليها. الموقف **الثاني**، أنّ الحركة اتخذت منذ البداية موقفاً مناوئاً ومتشدداً من البادية، وما كانت

تمثّله بالنسبة إلى الدين والدولة معاً[٦٤]. ومن المعروف أنّ نمط المعيشة البدوي هو نقيض للنمط الحضري، خاصة في ما يتعلق بمسائل ملكية الأرض والسلطة السياسة ومسألة التوحيد بدلالتها الدينية والسياسية أيضاً. الموقف **الثالث** والأهم أن الحركة باحتضانها لفكرة دولة مركزية جامعة تتجاوز الانقسام السياسي داخل الحاضرة على أساس عائلي يستدعي الإرث القبلي، أو الارتهان بقبيلة بعينها، تكون قد دفعت بمجتمع هذه الحاضرة لاستكمال مسيرته والانتقال من مرحلة المدن المستقلة التي كان يخضع كل منها لحكم عائلة بعينها إلى التوحد في دولة مركزية تجمع شتاته.

باتخاذها لهذه المواقف كانت الحركة تعبر عن تحيز لا يمكن أن تخطئه العين لخيار الاستقرار، ولمجتمع الحاضرة، وهي في ذلك كانت تعبر عن نفسها وعن طبيعتها الحضرية كنتاج لذلك الاستقرار. ما يعني مرة أخرى بأن جذور الحركة، وجذور التغير الذي أفضى إليها موجودة في المجتمع، وتحديداً في مجتمع الحاضرة، وما كان يحصل لهذا المجتمع طوال القرون التي سبقت ظهور الحركة.

إذاً تبني الحركة لفكرة الدولة المركزية ينسجم مع طبيعتها، ومع أنها كانت نتاجاً متأخراً لمجتمع الحاضرة. لكنها بهذا الموقف طرحت خياراً سياسياً يصطدم مباشرة مع الواقع السياسي لمجتمع الحاضرة. وهو كذلك لأنه يشكل تهديداً للقوى السياسية الفاعلة، أو العائلات التي كانت تحكم في كل مدينة من المدن التي كان يتكون منها ذلك المجتمع. وكما هو متوقَّع واجهت الدولة منذ بدايتها مقاومة عنيفة من أمراء المدن كلهم تقريباً رافضين بذلك خيار الانضمام إليها كإطار سياسي جديد. بل إن بعض المدن استمرت في مقاومتها للدولة لعقود عديدة، مثل: الرياض والخرج وثرمدا. ولم تستسلم الرياض مثلاً إلا بعد ثمان وعشرين سنة من المقاومة. بعض المدن الأخرى كانت تنضم إلى الدولة، ثم تعلن انفصالها عنها في أقرب فرصة. ويطلق ابن غنام على عملية الانفصال السياسية هذه صفة دينية، هي صفة الردة عن الإسلام. وفي الغالب كان الانفصال يحدث نتيجة لحالة الصراع السياسي بين الرؤساء داخل البلدة نفسها، وانقسامهم

---

(٦٤) ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٠٩.

بين مؤيد لفكرة الانضمام إلى الدولة ومعارض لها لأسباب تتعلق بالمصالح السياسية لكل طرف في هذا الصراع. كانت حريملاء من أبرز الأمثلة وضرما وقد ترافقت مع هذه المعارضة السياسية للدولة، معارضة فكرية للحركة في بداياتها الأولى وقبل انتقال الشيخ محمد إلى الدرعية. وكان يقود هذه المعارضة علماء دين يختلفون مع الشيخ في رؤيته الدينية. ثم حصل بعد ذلك نوع من التحالف بين المعارضة الفكرية أو الدينية للحركة والمعارضة السياسية للدولة.

إذاً تكون الحركة بظهورها، وخاصة بتبنّيها للمواقف الثلاثة المذكورة، قد فجّرت صراعاً سياسياً شاملاً في وسط الجزيرة العربية، الأمر الذي يؤكّد أن فكر الحركة الوهابية لم يكن فكراً دينياً فحسب، وإنّما كان في كثير من مضامينه وفرضياته فكراً سياسياً كذلك. ولم يكن من الممكن حصول ذلك إلا كنتيجة، وانعكاس للتطور الاجتماعي والسياسي الذي حصل لمجتمع الحاضرة في ذلك الوقت. ولم تكن الحركة في تداخل الديني والسياسي في دورها استثناء، لأنها في أصلها وفصلها حركة إسلامية، وفي الإسلام تاريخ وتجربة ودائماً يحصل هذا التداخل بشكل واضح أيضاً. والأهم من ذلك بالنسبة إلى موضوعنا هنا أنها بتبنّيها لتلك المواقف، خاصة تبنّيها لفكرة الدولة، كانت الحركة تسعى إلى تحقيق هدف سياسي وهو تأسيس دولة تجمع مدن الحاضرة في إطار سياسي واحد. ومرة أخرى كانت الحركة بذلك تعبّر عن بيئتها الحضرية، ورؤيتها المنبثقة عن تلك البيئة. الأكثر من ذلك، أنّ هذا الدور الذي اضطلعت به الحركة يمثّل حالة تاريخية أخرى تنتظم في مبدأ أن الدول لا تقوم أساساً إلا في إطار بيئة حضرية تنطوي على العناصر الأساسية لقيامها. وبالتالي، فإنّ دعوة الشيخ، بفكرها وأهدافها الدينية والسياسية، لم تظهر هكذا فجأة، ومن دون مقدمات، وإنما جاءت في نهاية سيرورة اجتماعية وتاريخية مر بها مجتمع الحاضرة النجدية، سيرورة استمرت لقرون حتى القرن ١٢هـ/١٨م. وفي هذه السيرورة التاريخية كان هناك كثير من العوامل والديناميكيات الاجتماعية والسياسية، التي حولت المجتمع في نجد ـ كما سنرى لاحقاً ـ أولاً إلى مجتمع القبيلة المستقرة ثم مجتمع الحواضر أو المدن المستقلة التي تحلّ فيها العائلة مكان القبيلة ثم مرحلة الحركة، وأخيراً مرحلة الدولة المركزية.

وقد جاء ظهور الحركة في الحاضرة بمثابة المقدّمة، أو المؤشر الأهم والأخير على أن هذا المجتمع وصل في تطوره إلى مرحلة أصبح فيها مهيأ، بل في حاجة ماسة لقيام الدولة. وبقدر ما أن الحركة في هذا السياق كانت نتاجاً طبيعياً لمجتمع الحاضرة، فإنها كانت بطبيعتها وبدورها قوة دفع للمجتمع في أن يستكمل مسيرته وتطوره السياسي. ولا يمكن فهم أحد هذين الجانبين للحركة من دون فهم للجانب الآخر وتقديره. وهو ما يعني أن السبب الأهم في ظهور الحركة وقيام الدولة سبب واحد، لكنه ليس تفشي الشرك كما يقال، وإنما الطبيعتان الاجتماعية والسياسية التي استقر عليها مجتمع الحاضرة في القرن ١٢هـ/ ١٨م، والتي أفرزت الحركة والدولة في لحظة واحدة. الأمر الذي يتطلب التعرف إلى تاريخ هذه الحاضرة وما انتهت إليه في ذلك التاريخ.

من هنا لا يستقيم علمياً ولا تاريخياً، التوقف عند الدعوة واعتبارها السبب والمبتدأ والمنتهى لتاريخ الدولة، وهي التي كانت إرهاصاً للدولة ونتاجاً للبيئة الحضرية التي ظهرت فيها. بل إن القول إنّ تبني الدولة السعودية لدعوة الشيخ كاف للتدليل على أن العامل الديني كان السبب الأهم في نشأتها يتضمّن خلطاً بين السبب والنتيجة وبين الأيديولوجيا والتاريخ. والمقصود بالعامل الديني هنا هو تفشي الشرك وأن الحركة الوهابية إنما ظهرت لمحاربته وتصحيح الانحراف العقدي الذي حصل لمجتمع الحاضرة. صحيح أنّ ظهور الحركة كان بمثابة التطور الذي مهّد لقيام الدولة، لكن هذا، خاصة أطروحات الحركة حول التوحيد والدولة، لم يكن ممكناً من دون الإطار الحضري الذي ظهرت فيه. بعبارة أخرى، في الوقت الذي كانت فيه الحركة تعبيراً عن بيئتها الحاضرية أو استجابة مباشرة لها، كانت إيذاناً بدخول مجتمع الحاضرة مرحلة الدولة. ومن ثَم فإن ظهور الحركة أولاً ثم قيام الدولة بعد ذلك، كليهما جزء من سياق تاريخي واحد يستدعي البحث عن سببه أو محرّكه الأول في المجتمع الذي احتضنه. والحركة بهذا المعنى هي مرحلة أو لحظة في ذلك السياق: كان هناك ما قبلها وما أدّى إليها وهو مجتمع الحاضرة أو المدن المستقلة، وكان هناك ما بعدها وهو قيام الدولة. كانت الحركة مؤشراً على وصول مجتمع الحاضرة إلى مرحلة الدولة وليس سبباً في قيامها. بدلاً من ذلك، يجب البحث عن هذا السبب في التغيرات الاجتماعية

والسياسية التي مرّ بها ذلك المجتمع إلى أن وصل لحظة ظهور الحركة ثم قيام الدولة. وما يؤكد ذلك أن الدعوة أصبحت في الأخير جزءاً من الدولة، وصارت هي الأساس الأيديولوجي لها. وبما أنها كذلك، فإنّ التعامل مع الحركة على أنها كانت السبب الأهم في قيام الدولة يعني إحلال أيديولوجيا الدولة محل تاريخها، وتجاهل أن سبب قيام الدولة يكمن في تاريخها وليس في أيديولوجيتها التي هي جزء من ذلك التاريخ.

والواقع أنّه ليس هناك ما يمنع من تقديم تفسير ديني لنشأة الدولة. لكن هذا التفسير يصطدم، في حالة الدولة السعودية، بعقبة كَأْداء وهي أنه يستند إلى «فرضية الشرك»، وهي فرضية لا تصمد أمام التحقيق والتدقيق على أساس من تاريخ الحاضرة النجدية. لأنه ليس بين المعطيات المتوافرة عن تاريخ ذلك المجتمع ما يؤيد أن الشرك كان منتشراً بين سكانه في القرن ١٢هـ/١٨م. بل على العكس، تقدّم هذه المعطيات صورة عن الحالة الدينية لمجتمع الحاضرة لا تتفق أبداً مع ما تقول به فرضية الشرك. وأمام ذلك، كان المفترض أن تخضع فرضية الشرك هذه للبرهنة على صحتها أولاً، قبل أن تكون صالحة كمنطلق علمي يمكن البناء عليه. لكن مع ذلك، فإنّ أصحاب هذه الفرضية لا يبذلون كبير جهد في إثبات عكس ما تقول به المعطيات التاريخية. بدلاً من ذلك، ينطلق هؤلاء من فكرة أن فرضية الشرك ترقى إلى مستوى الحقيقة أو المسلمة التي لا تحتاج إلى برهان. الأمر الذي يعني بالضرورة أن الرأي بميوله الأيديولوجية يلتبس في هذه الفرضية مع المعلومة، مما يتسبّب في الأخير بارتباك التفسير من أساسه.

## نشأة الدولة بين التوحيد والشرك

من الواضح إذاً أننا ننطلق في هذه الدراسة من مسلّمة أساسية، وهي أنّ عملية قيام الدولة، من حيث المبدأ هي بحد ذاتها عملية سياسية. قد يكون للدين دور في قيام الدولة في هذه الحالة أو تلك. وقد لا يكون للدين أي دور على الإطلاق في حالات أخرى. لكن يبقى أن قيام الدولة في الحالات كلها هو عملية سياسية. والصفة السياسية لهذه العملية مستمدة أصلاً من طبيعتها الاجتماعية الأولى. فكل ما هو سياسي هو اجتماعي

بالضرورة، وعلى العكس من ذلك ليس كل ما هو اجتماعي هو سياسي في الوقت نفسه. وبما أنها كذلك، فإنّ التفسير الوحيد الممكن لعملية قيام الدولة هو التفسير الاجتماعي السياسي. وإذا كان الدين قد أدى دوراً مهماً في هذه العملية، فإنّه إنما تحقق له ذلك ضمن الإطار الاجتماعي قبل أي شيء آخر، وبصفته السياسية المتضمّنة فيه. وبالتالي فإنّ التفسير السياسي لقيام الدولة لا يستبعد بالضرورة دور الدين أو الفكرة الدينية، وإنما يضعه في إطاريه الاجتماعي والتاريخي الأوسعين.

ليس هناك شك في مركزية البعد الديني للحركة الوهابية، ولا في حقيقة أن مفهوم «التوحيد» يحتل مكاناً مركزياً في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وفي كتاباته. كذلك ليس هناك شك في أنّ الدولة السعودية تبنّت دعوة الشيخ، وجعلت منها مصدراً أساسياً لشرعيتها وانطلاقاً من ذلك جعلت الشريعة الإسلامية قانوناً لها. لكن ذلك كله، على صحته، لا يجيب عن السؤال المطروح هنا: كيف ولماذا ظهرت الحركة في المكان والزمان اللذين ظهرت فيهما وما علاقة ذلك بقيام الدولة؟ هذا سؤال يتوجّه إلى ما قبل ظهور الحركة وما قبل قيام الدولة، وليس إلى ما حصل بعد ذلك. بعبارة أخرى، هذا السؤال مَعنِيّ قبل أي شيء آخر بالسياق التاريخي الذي انتهى بلقاء الشيخ ومحمد بن سعود والاتفاق بينهما في الدرعية. ومن ثَمّ فالعوامل التي يمكن أن تفسر ظهور الحركة ونشأة الدولة تكمن في هذا السياق وليس في خارجه أو في ما حصل بعده.

طبعاً المقاربة الدينية تقول بعكس ذلك، لكنّها لا تقدّم دليلاً واضحاً ومقنعاً على ما تقول به[٦٥]. وربما لأنّها تتبنّى المنهج الديني فهي لا تتسع لتناول تاريخ نجد قبل القرن ١٢هـ/ ١٨م، ولمقارنة الحالة الدينية قبل الحركة، مع الحالة نفسها في زمن ظهور الحركة، لمعرفة إن كان هناك تغير حصل للحالة الدينية بين الفترتين. إن استحضار المجادلة

(٦٥) انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند). انظر أيضاً: عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب، **عيون الرسائل والأجوبة على المسائل**، دراسة وتحقيق حسين محمد بوا، ٢ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ج ٢، ص ٦٦٢ ـ ٦٦٤.

الدينية لمفهوم الشرك يأتي في الواقع خارج السياق التاريخي للحركة والدولة معاً، لأنه يفتقد دليلاً يسنده من واقع المجتمع الذي ظهر فيه كل منهما. ولذلك تميزت المجادلة الدينية بأنها مرافعة دينية (أيديولوجية) عن الحركة والدولة، وليست تناولاً علمياً لظاهرة الشرك في مرحلتين مختلفتين. بل إنها باستحضارها للشرك بهذه الطريقة التي تفصل الحركة والدولة عن سياقهما التاريخي، تكون المقاربة الدينية قد غيّبت تاريخ الدولة الحقيقي لصالح فكرة دينية مفترضة.

من ناحية ثانية هناك سؤال آخر: هل مفهوم التوحيد الذي تتمحور حوله دعوة الشيخ والذي يأتي في مقابل مفهوم الشرك، لا يتضمّن أي دلالة سياسية تعبّر بشكل أو آخر عن الوضعين الاجتماعي والسياسي اللذين كانا سائدين في نجد قبل ظهور الحركة؟ هذا سؤال مهم بالنسبة إلى موضوع نشأة الدولة السعودية. فالتوحيد بأنواعه الثلاثة (توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات) التي يتناولها الشيخ محمد بن عبد الوهاب كثيراً وبالتفصيل في كتاباته، يستند في معناه في الأخير إلى وجوب إخلاص كل أنواع العبادة لله وحده. وهذا يؤكد أن المعنى المتضمَّن في مفهوم التوحيد هو توحيد موضوع العبادة، وهو الله. أما الشرك، وهو المفهوم المقابل، يتضمّن النقيض من ذلك، لأنّه يسمح بتعدد الآلهة، وبالتالي بتعدّد موضوعات العبادة. ثم إن تحقيق التوحيد بالمعنى المشار إليه، وعلى مستوى المجتمع والأمة لم يكن ممكناً إلا بتطبيق الشريعة، الأمر الذي يتطلب بدوره وبالضرورة توحيد السلطة السياسية، بل إن هذا المعنى يرد في كتابات كثيرين من مشايخ الدعوة. فيذكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب أن الصحابة يرون وجوب الجماعة، و«أن الإسلام لا يتم إلا بها»[٦٦]. ويذهب الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري إلى الرأي نفسه عندما يقول: «إن ولاية أمور الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين والدنيا إلا بها، فإنّ بني آدم لا تتمّ مصلحتهم إلا باجتماع» ثم يذكر بعد ذلك معادلة تعبّر بأوضح ما يكون التعبير عن تلازم التوحيد الديني مع التوحيد السياسي. حيث يقول

(٦٦) ابن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ٩، ص ٥.

بالنص: «ومن المعلوم بالضرورة من الدين: أنه لا دين إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمام، ولا إمام إلا بسمع وطاعة»(٦٧). وفي هذه المعادلة يبدو التوحيد السياسي، كما هو متضمّن في الجماعة وطاعة الإمام، هو الأساس الذي من دونه يضطرب حبل التوحيد بمعناه ودلالته الدينية.

إذاً فإن كلمة التوحيد كما ترد في الأدبيات الإسلامية بشكل عام، وفي الأدبيات الوهابية بشكل خاص، تتضمّن أيضاً إلى جانب دلالتها العقدية أو التوحيد الديني، دلالة أخرى وذات صلة، هي التوحيد السياسي. وفي حالة نجد قبل دعوة الشيخ، وهي التي تهمنا هنا، كانت السمة الأبرز لذلك المجتمع على المستوى السياسي آنذاك، كما رأينا، هو تعدد السلطات السياسية أو تفرق أمر الجماعة. وهي تعددية تحولت مع الوقت إلى أن صارت تمثّل تهديداً مباشراً لأمن المجتمع واستقراره. وهذه ما يمكن أن نسمّيه بالشرك السياسي. وكما إنّ هناك شركاً دينياً أو بالمعنى الديني، هناك شرك سياسي أيضاً. واللافت هنا أنّ حركة الشيخ التي تتمحور حول مفهوم التوحيد ظهرت في مجتمع كان أحوج ما يكون إلى التوحيد السياسي. ومن هذه الزاوية يحمل تعدد الإمارات أو السلطات في ذلك المجتمع الدلالة السياسية للشرك. وقد كانت هذه التعددية سمة واضحة للحاضرة النجدية، بل في أرجاء الجزيرة العربية كلها ومجمع على أنها كانت كذلك بين المؤرخين والفقهاء. لكن الشرك بالمعنى الديني لتعدد الآلهة فليس هناك إجماع بين المؤرخين والفقهاء على وجوده وتفشّيه في ذلك المجتمع، بل على العكس، هناك اختلاف واضح حول هذه المسألة ليس فقط بين المؤرخين، بل بين رجال الدين المحليين، خاصة إبّان ظهور الدعوة. هذا التداخل بين الديني والسياسي في مفهومَيْ التوحيد والشرك يسلط ضوءاً مختلفاً على تاريخ الحركة الوهابية وعلاقته العضوية بتاريخ الدولة.

من هنا تتبدّى الإشكالية المركزية للمقاربة الدينية، وتمسكها بفرضية الشرك وهي أنها تبدو منغلقة داخل رؤية دينيّة لا تسمح لها بالانفتاح على المعطيات الاجتماعيّة والسياسية ودورها في ظهور الحركة. تبدو

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦٠.

الوهابية وفقاً لهذه المقاربة حركة ذات طبيعة دينية بحتة، وجذورها داخل المجتمع النجدي كانت جذوراً دينية، وأهدافها ذات طبيعة دينية كذلك. الوهابية بحسب هذه الرؤية هي حركة مصمتة وليس لها تاريخ. وهي مصمتة لأنّها مغلقة على صفتها الدينية. وليس لها تاريخ لأنها بحسب هذه الفرضية لا علاقة لها بالجوانب الاجتماعية والسياسية، ولا بتاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. من صفتها الدينية تستمد طبيعتها، كما تستمد جذورها ومبررات قيامها. منها تأخذ مشروعية دورها، وعندها بدأت وتنتهي مهمتها وتتوقف أهدافها. وبهذه الصفة ليس هناك علاقة للحركة مع المجتمع الذي ظهرت فيه إلا علاقة واحدة وذات اتجاه واحد، ودور المجتمع فيها أنه مجرد موضوع للحركة ولدعوتها وموضوع لنشاطاتها الإصلاحية الدينية ولوعظها. وبما أنها في هذا التصوّر حركة مصمتة فإنه لا تاريخ لها إلا ما له صلة بطبيعتها وصفتها الدينية. كل ما له علاقة بتاريخ المجتمع وتركيبته لا صلة له بالحركة، وأسباب ظهورها وطبيعتها. فهي ليست حركة سياسية أو حركة اجتماعية أفرزتها حركة تاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. بداية الحركة في هذا الإطار مقطوعة عن تاريخ المجتمع الذي انبثقت منه، والذي سبق وأن تشكل قبلها بمئات السنين. وبحسب هذه الرؤية الدينية ليس هناك من مجال لتناول الحركة: طبيعتها ودورها وجذورها كتطور تاريخي أو من حيث كونها لحظة مفصلية في تاريخ وسط الجزيرة العربية. هذا في حين أن تاريخ نجد قبل الحركة، بل تاريخ الحركة ذاتها، كله يؤكد أنها لم تكن حركة دينية فحسب. نعم كانت كذلك، لكنها في الوقت نفسه كانت أكثر من ذلك بكثير.

إن عامل الشرك الذي يتم استحضاره من وقت إلى آخر ليس حقيقة تاريخية يمكن الانطلاق منها لكتابة تاريخ الحركة وتاريخ الدولة. حيث تجمع المصادر المحلية غير الوهابية على أنه ليس في تاريخ الحاضرة النجدية قبل ظهور الحركة، ما يدعم الادعاء بأنه كان للشرك حضور ذو وزن يجعل منه عاملاً من عوامل ظهور الحركة. وهو ما يشير بوضوح إلى أن فرضية الشرك التي تعتمد عليها المقاربة الدينية كانت، ولا تزال مجرد ادعاء يحتاج إلى برهان. الشرك كاعتقاد وممارسة في أي مجتمع يأخذ عادة شكل الظاهرة الاجتماعية والثقافية التي تفرض نفسها مع

الوقت. ومن الناحية العلمية، وقبل الاطمئنان إلى أن الشرك يرقى إلى أن يكون عاملاً مفسراً لظهور الحركة الوهابية، يتطلّب الأمر، أولاً وقبل كل شيء، التأكد تاريخياً ليس فقط من أن هذه الظاهرة كانت موجودة في نجد قبل ظهور الحركة، وإنما لا بد أيضاً من البرهنة على أن حجمها ونطاق وجودها يتناسب مع حجم الحركة وأهميتها، ومع حجم قيام دولة بحجم الدولة السعودية وخطورتها. من دون هذه الخطوة يبقى الحديث عن الشرك في هذا الإطار دون مستوى التحليل العلمي، لأنه لا يستند إلى واقع تاريخي يمكن الاطمئنان إليه. بل على العكس، وكما سيتضح لاحقاً، فإنّ الأمثلة التي يستشهد بها دائماً في المقاربة الدينية على ما يمكن أن يسمّى بالشرك في نجد قبيل ظهور الحركة إما أنّه يقع خارج نجد، أو أن ما يقع منه في نجد بسيط في الشكل والمضمون، ومساحة وجوده محدودة جداً لا تتفق مع الأهمية التي تعطى له، ولا مع المبالغات التي يتم بها تقديم هذه الأمثلة، وقبل ذلك وبعده لا يتفق مع أهمية الحدث موضوع التحليل والتفسير.

إذاً، يمكن القول إن هناك ثلاثة مبرّرات لعدم صلاحية المقاربة الدينية لتفسير نشأة الدولة السعودية: **الأول** أنها منظور اختزالي يستبعد العوامل الأخرى لتاريخ الحركة والدولة. **ثانياً** على الرغم من أنها تستند إلى فرضية الشرك، وهي فرضية مشكوك فيها تاريخياً، إلا أن أصحابها لم يحاولوا البرهنة على صحتها علمياً قبل اعتمادها كعامل مفسر للحدث. وأخيراً باعتمادها الحصري على عامل الشرك فإنّ المقاربة الدينية تلغي الطبيعة الاجتماعية والسياسية لتاريخ الدولة السعودية، وتضعها خارج إطارها الطبيعي، وهو تاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. على العكس من ذلك، تحيلها إلى إطار آخر هو التاريخ الديني. وهذا يتعارض رأساً مع حقيقة أن الدولة السعودية مثل أي دولة أخرى، لها تاريخها الاجتماعي والسياسي. صحيح أنّها تبنت دعوة الشيخ، واستمدت بنيتها القانونية من الشريعة الإسلامية. وهذا طبيعي لأنّها نشأت في مجتمع مسلم. لكن ذلك لا يلغي طبيعتها السياسية ويجب ألا يقلّل من أهمية السياق التاريخي الذي أفضى إليها.

الدولة السعودية دولة عربية إسلامية تنتمي جذورها إلى التاريخ

الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية. نشأت داخل الجزيرة، وتبلورت بنيتها في تضاعيف التركيبة الاجتماعية لمجتمعها. وعندما وحدت أغلب أجزاء الجزيرة العربية، حققت ذلك بأدوات ومعطيات مستمدة بشكل حصري تقريباً من تاريخ هذه الجزيرة. الأمر الذي يفرض بحكم الضرورة العلمية، والأمانة التاريخيّة أن يكون تفسير قيام هذه الدولة مستمدّاً من داخل هذا التاريخ، أو تاريخ منطقة نجد الذي كانت بدايات نشأتها فيه. وما يفرض التشديد على هذه الرؤية أن تاريخ الدولة السعودية الأولى، وخاصة ما يتعلق منه بنشأتها، لم يُعطَ الأهمية التي يستحقها، بل ربما أنّه لم يتم التعامل معه على حقيقته، وكما كان عليه بالفعل. أسباب ذلك ربما كثيرة، لكن تأتي هيمنة الرؤية الدينية في مقدمة هذه الأسباب.

## الفرضية البديلة

لا يستقيم علمياً أن نتوقف عند نسف أسس فرضية الشرك، لأنّه إذا لم يكن الشرك هو المتغيّر الذي يفسر ظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة السعودية، فما هو الذي يمكن أن يقوم بهذا الدور؟ لهذا السبب سنقدّم هنا فرضية أخرى بديلة، فرضية أكثر تعبيراً عن واقع حاضرة نجد في القرن ١٢هـ/١٨م، وأكثر التصاقاً بتاريخها الاجتماعي، وبالتالي أكثر اتساقاً مع طبيعة دور الحركة وقبل ذلك كله مع طبيعة الدولة ذاتها. وهي فرضية تصدّع القبيلة. توفر هذه الفرضية خياراً أفضل وأكثر قدرة وتماسكاً من فرضية الشرك كعامل أساس مفسر لظهور الحركة والدولة معاً. الفرق بين الفرضيتين أن الشرك، وكما أشرت، عدا كونه مجرد ادعاء غير مسنود إلى أدلة تاريخية تبرر الركون إليه، فهو فوق ذلك عامل ديني ضيق ومحدود بما لا يسمح له أن يكون صالحاً من الناحية العلمية لتفسير حدث بحجم ظهور الحركة والدولة. إن تاريخ تشكل الدولة هو من الرحابة والاتساع ثقافياً وسياسياً واجتماعياً؛ حيث يشمل تاريخ الفكرة الدينية ومكانها ودورها في هذا التاريخ. والدعوة في حالة الدولة السعودية ليست استثناء. في المقابل لا يتسع التاريخ الديني، أو تاريخ الدعوة هنا، لتاريخ الدولة بكل أبعاده ومفاهيمه الاجتماعية والسياسية والثقافية. فحدود التاريخ الديني بطبيعته ضيقة، ومفاهيمه الدينية بحدّ ذاتها، وبمعزل عن سياقها الاجتماعي والسياسي محدودة لا تتسع لغيره

من المعطيات والمفاهيم غير الدينية. نعم المفاهيم الدينية جزء أساس من التاريخ، وهي كذلك، لكنها لا تتسع لغير ما هو ديني. أما تاريخ الدولة، من الناحية الأخرى، فإنّه بحكم طبيعته واتساع حدود مفاهيمه ومجال اهتمامه يشتمل بالضرورة على الجانب الديني وعلى المعطيات والمفاهيم الدينية لهذا التاريخ.

في المراحل الأولى لتشكل مجتمع الحواضر في نجد، لم يقتصر دور الدين على كونه محل إيمان الناس ومقدساتهم، بل تجاوز ذلك ليصبح مصدراً أساسياً لمنظومة الأخلاق والقيم بل مصدراً للقانون فيها كذلك. واللافت في هذا الصدد، كما تذكر بعض المصادر أن الفقه، وليس التوحيد أو التفسير، كان قبل ظهور الوهابية محور اهتمام الحركة العلمية الدينية التي انتشرت آنذاك في نجد[٦٨]. عندما جاءت الحركة الوهابية غيّرت مركز الاهتمام من الفقه إلى التوحيد. ويعكس هذا التغيّر بما أنه كذلك الاتجاه ووجهة الرؤية من مستوى لآخر. كان الفقه حاجة ماسة لحواضر المدن المستقلة، خاصة في مراحل تشكلها الأولى. لكن التوحيد هو حاجة للدولة الأشمل. كان الدين حجر أساس للبنية الأيديولوجية الثقافية في ذلك المجتمع، إلى جانب أساس القبلية. وهذا تحديداً ما يبدو أنه يمنح الدين قابليته لأن يكون عاملاً سياسياً إذا ما تطلّبت الظروف ذلك. حصل مثل هذا التداخل بين الديني والسياسي في أوروبا العصور الوسطى، وفي التاريخ الإسلامي الأول والحديث. لكن إذا كان هذا ما تفضي إليه طبيعة العامل الديني، فإنه لا يمكن العامل السياسي، من الناحية الأخرى، أن يتقمص بعداً دينياً. نعم من الممكن أن يتم توظيف السياسي كأداة لتحقيق أهداف دينية، لكن هذا لا يحصل عادة إلا كحالة استثنائية. وقد حصل ذلك مثلاً في فترة الخلافة الراشدة، عندما كانت السياسة أداة لتحقيق الأهداف الدينية لرسالة الإسلام. لكن هذه كانت حالة استثنائية لم تتجاوز في التاريخ الإسلامي أكثر من ثلاثين سنة.

إلى جانب ذلك، فإن تصدّع القبيلة هو عامل مركب لأنه يعبر عن عملية اجتماعية تتداخل فيها عوامل أخرى كثيرة. في حالة نجد، وكما

---

(٦٨) البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨.

يبدو من السياق الاجتماعي الذي أخذ في التبلور بشكل واضح مع بداية القرن ١٢هـ/ ١٨م، أدى استقرار القبيلة وتبنيها لنمط الحياة الحضرية إلى تصدع بنيتها التي كانت متماسكة كوحدة اجتماعية في مرحلة بداوتها. وقد امتد التصدع ليطال الموطن الجغرافي للقبيلة، وكذلك وحدتها الديمغرافية. فالمنطقة الجغرافية التي كانت تعود إلى القبيلة، ولا يسمح لأحد من خارج القبيلة أن يقطنها إلا عن طريق الولاء أو الحلف أو الاستعباد، تحوّلت جغرافياً إلى مدن مستقلة عن بعضها يقطنها أفراد وعائلات من مختلف الأصول القبلية، وغير القبلية. ولأنّه عملية اجتماعية، فقد عبّر تصدع القبيلة عن نفسه بأشكال وصيغ مختلفة، لكن متكاملة يغذّي بعضُها بعضَها الآخر. فالارتباط بالأرض بعد الاستقرار بدأ يأخذ مكان أو على الأقل يتنافس مع الارتباط بالقبيلة كما كان عليه في مرحلة ظعن القبيلة. يأتي بعد ذلك ما يمكن اعتباره أهم تطور في هذا السياق، وهو بروز العائلة كوحدة اجتماعية أخذت تحلّ محل القبيلة لتصبح هي المحور الرئيس وليس القبيلة في بنية مجتمع الحاضرة الجديد. وتأتي أهمية هذا التطور وخطورته، وكما سيتضح لاحقاً، بسبب التداعيات السياسية التي ترتّبت عليه بالنسبة إلى استقرار مجتمع الحاضرة. ونظراً إلى بروز العائلة وتحوّلها إلى المؤسسة الاجتماعية الأساسية في هذا المجتمع كان على أبناء القبيلة الواحدة، الذين اختاروا التخلّي عن حياة البداوة في سبيل الاستقرار في الحواضر، الانتشار والتشتت بعيداً عن مواقع قبائلهم في مستقرات وقرى وبلدات في أنحاء مختلفة من نجد. ومع الوقت وجد هؤلاء أنفسهم ينتمون إلى تركيبة سكانية مختلطة فيها سكان من قبائل مختلفة، وآخرون يقال إنهم ليسوا ذوي أصول قبلية، أو إلى التشكيلة الاجتماعية المعروفة باسم الخضيريون.

كان الاستقرار إذاً هو الخطوة الأولى في عملية طويلة أعادت تشكيل القبيلة. حصل ذلك **أولاً** من خلال انخراطها في بيئة اجتماعية مختلفة عن تلك التي عرفتها في أثناء نمط حياتها البدوي، **وثانياً** من خلال تصدّع بنيتها الاجتماعية وما ارتبط بها من قيم ثقافية وعلاقات اجتماعية ومصالح سياسية. في مرحلة الترحال، ونمط المعيشة البدوي، كانت القبيلة هي العمود الفقري للمجتمع: كانت المناط الأول لانتماء الفرد، وآليّة

حمايته، وعنواناً لهوية المجتمع والفرد معاً. لكن، وكما سيتضح لاحقاً، بعدما استقرت، بدأت القبيلة تفقد وظائفها الاستراتيجية تلك، ولم يبق ما يربط المجتمع الحضري بالقبيلة إلا رابط النسب. وهذا رابط أيديولوجي قوي، لكنّه كان، ولا يزال، في حالة تنافس مع روابط أخرى أفرزتها البيئة الحضرية. مثال ذلك الارتباط بالأرض وبالملكية الثابتة ورابط الجيرة ورابط الدين إلى جانب الارتباط بالسلطة السياسية الجديدة في المجتمع الحضري. مرة أخرى، كانت هذه الروابط تمرّ عبر العائلة باعتبارها تحتلّ المركز في بنية المجتمع. وقد ترافق مع ذلك تغيرات اجتماعية وسكانية أخرى. يأتي من بينها تغيّر التركيبة السكانية في كل بلدة من بلدات الحاضرة النجدية بحيث أصبحت تتميز هذه التركيبة بما يمكن تسميته بـ «التعددية الديمغرافية». والمقصود بالتعددية الديمغرافية هنا هو أن مكونات التركيبة السكانية للبلدة أصبحت، وعلى عكس ما كانت عليه في مجتمع البادية، متعددة من حيث الأصول القبلية والإثنية. وتأتي أهمية هذا التطور من حيث إنه مؤشر آخر مهم على بداية تشكل البيئة الحضرية. وبالتالي فإن عملية الاستقرار التي أعادت تشكيل القبيلة، أعادت معها تشكيل مجتمع الحاضرة بطريقة ربما لم يعرفها من قبل.

بالتوازي مع عملية إعادة التشكيل هذه ظهر شكل مختلف للسلطة السياسية يعكس طبيعة البيئة الاجتماعية الجديدة. حيث أسفر تصدع القبيلة عن انهيار البنى التقليدية للسلطة السياسية التي عرفتها القبيلة قبل استقرارها. في مكان ذلك ظهرت في كل مدينة سلطة سياسية تستند إلى العائلة وليس إلى القبيلة، وإلى ملكية العائلة للأرض التي قامت عليها المدينة. كانت السلطة السياسية قبل الاستقرار تمثّل القبيلة كلها، وتخضع لآليات وقيم التراتبية التي كانت تحكم العلاقات داخل القبيلة. أما بعد الاستقرار فقد أخذت السلطة السياسية في المدن تمثّل العائلة، وأصبحت معنيّة بشكل أساس بحماية مصالح العائلة، وخاصة حقها في هذه السلطة. ويبدو أنّ السبب الأهم وراء هذا التحوّل كان بروز الملكيّة الخاصة للأرض في الحاضرة، وهو تطوّر حصل كنتيجة مباشرة لبروز مؤسّسة العائلة في المجتمع. ويلاحَظ أنّ التحوّل في هذا الاطار حصل على ثلاثة مستويات: إذ حلّت العائلة مكان القبيلة، وحلت الملكية

الخاصة للأرض مكان ملكيتها المشاعة في مرحلة البداوة، وأخيراً حلت السلطة السياسية باسم العائلة في المدينة مكان السلطة السياسية التي كانت باسم القبيلة في البادية. كان تبلور السلطة السياسية في الحاضرة على هذا النحو أوضح المؤشرات على حدّة التصدع الذي كانت تتعرض له القبيلة، خاصة من حيث الشكل الذي انتهت إليه هذه السلطة واستقرت عليه. ولأن العائلة التي كانت تحكم داخل كل بلدة تعتبر السلطة السياسية حقاً حصرياً لها، وذلك تمشياً مع نزعتها نحو الاستفراد والاستقلال، تحوّلت الحاضرة النجدية، وقبل ظهور الحركة الوهابية بزمن طويل، إلى بلدات أو إمارات مستقلة سياسياً عن بعضها، وشكّلت في مجموعها ظاهرة «المدن المستقلة». كانت هذه الظاهرة لافتة بالفعل من حيث الحجم، لأنّها شملت البلدات النجدية كلها من دون استثناء. وكانت لافتة بطبيعتها أيضاً، لأن كل بلدة كانت مستقلة سياسياً عن البلدات الأخرى استقلالاً كاملاً على الرغم من التشابة في ما بينها إلى حدّ التطابق تقريباً في النواحي الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية كلها. مرة أخرى، يبدو أن هذه الظاهرة أو الطبيعة التي كانت عليها السلطة السياسية في كل بلدة، وإصرار كل بلدة على استقلالها التام عن غيرها من البلدات الأخرى، كانت تعبيراً طبيعياً عن دور العائلة، وبروزها كتشكيل اجتماعي جديد هيمن على البنية الاجتماعية لمدن الحاضرة النجدية آنذاك.

تمشياً مع سيرورة التصدّع ذاتها تميزت العلاقات بين المدن المستقلة بأنها كانت متوترة وغير مستقرة على حال. كانت التحالفات في ما بينها أيضاً غير مستقرّة، تتفكك بالسرعة نفسها التي تنعقد بها. وترسم لنا المصادر المحلية لتاريخ نجد عن تلك الفترة صورة بائسة وكئيبة لصراعات وحروب مستمرة بين هذه المدن، إلى درجة أنها بدت حينها وكأنه لا نهاية لها. كان هذا يحدث بين جميع المدن تقريباً، بما في ذلك تلك التي كانت تخضع لحكم عائلات تنتمي إلى القبيلة نفسها. وهو ما يؤكد سيرورة تصدع هذه القبيلة. إلى جانب ذلك كان الصراع على الإمارة كثيراً ما ينفجر داخل كل بلدة تقريباً، بل داخل العائلة الحاكمة نفسها بدرجة لا تقل شراسة أحياناً عن الصراع الدائر بين البلدات أو

المدن دفاعاً عن استقلالها. من هنا يمكن القول إنه إذا كان تصدع القبيلة اتخذ صيغة سلمية مع التغيّرات الاجتماعية الأخرى التي أفرزها الاستقرار، إلا أن الصيغة السياسية للسلطة داخل الحواضر، والعلاقات في ما بينها انطوى على شكل عنيف ودموي أحياناً، لتصدع القبيلة حينها. وقد استمر هذا الوضع مدة طويلة لا أحد يعرف يقيناً حدودها الزمنية، لكن الأكيد أنّ حسابها منذ نهاية الدولة الأخيضرية في القرن ٥هـ/١١م، وحتى قيام الدولة السعودية الأولى في القرن ١٢هـ/١٨م لا يقلّ عن سبعة قرون. وهذا هو التاريخ الذي على خلفيته ظهرت الحركة الوهابية، ثم قامت الدولة السعودية الأولى في إطاره. السؤال في هذه الحالة: ما هو الرابط بين ظاهرة المدن المستقلة والحركة الوهابية، ثم قيام الدولة؟ سنترك الإجابة التفصيلية عن هذا السؤال للفصول القادمة. ولذلك نكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ الرابط هو السياق التاريخي الذي تنتمي إليه هذه المفاهيم كلها، والقاسم المشترك في هذا السياق، كان استقرار القبائل الذي اتخذ أكثر من نمط: من الاستقرار الجماعي للقبيلة، فما أسميه بالاستقرار الانتشاري، وهو عكس الجماعي، ثم ظهور مدن العوائل، وهو مرحلة متقدّمة للاستقرار في هذا السياق. يأتي بعد ذلك انتشار الفقه الحنبلي لتلبية احتياجات هذه المجتمعات الحضرية، فظهور الحركة الوهابية، وأخيراً قيام الدولة.